B 245/24

PLATONS
WERKE

B 245/4

VON

F. SCHLEIERMACHER

K. B. GYMNAS. BIBLIOTHEK BAMBERG

ZWEITEN THEILES ZWEITER BAND

BERLIN 1807

IN DER REALSCHULBUCHHANDLUNG.

B. 215
1

Staatliche
Bibliothek
Bamberg

PLATONS
WERKE.

ZWEITEN THEILES ZWEITER BAND.

KRATYLOS.

Einleitung.

Viel Mühe hat den Freunden des Platon von altem Schrot und Korn dieses Gespräch immer gemacht. Denn schwer schien es zu bestimmen, zu welcher Meinung über die Sprache er sich eigentlich bekenne, zu der, welche sie durch Verabredung und Vertrag entstehen läfst und also alles Einzelne in ihr für gleichgültig und zufällig ansieht, oder zu der, welche ihr innere Wahrheit und Richtigkeit zuschreibt, oder ob er nicht doch heimlich jene andere zum Rükhalt habe von einer göttlichen Einsezung; etwa so wie man immer nicht recht wissen kann im Menon, ob die Tugend blofs geübt werde, also durch Gewöhnung zu einer verabredeten Weise entstehe, oder gelehrt, also eingesehen werde als innere Nothwendigkeit, oder ob sie als eine Gabe der Götter über den Menschen komme nach ihrem Wohlgefallen und deshalb das allein Gute sei. Noch schwerer fiel es den grofsen Mann zu vertheidigen über die ganz falsche Ableitung und Erklärung der Wörter, wo doch unter leider so vielen Beispielen kaum eines oder das andere auch nur Duldung, um nichts von Beifall zu sagen, finden kann. Denn wenn man auch entschuldigen will und bedauern, dafs der bewunderungswürdige Mann

aus Schuld der Zeiten so wenig lehrreiches und tüchtiges über einen so wichtigen Gegenstand zu sagen wufste: so reicht dies doch nirgends hin, weil in der That die Unwissenheit zu grofs ist, und doch etwas verachtendes eingemischt ist in die Verwunderung darüber, dafs derjenige, der so sehr darauf gedrungen, man solle wissen, wovon und wie sehr man nichts wisse, sich doch, wo er offenbar nichts wufste, in so leeres und unbedeutendes Spiel eingelassen habe. Dagegen ist nun freilich viel gewonnen durch die Entdekkung neuerer Zeiten, dafs dem Platon eben auch dies alles nur Spiel gewesen und Scherz, und dafs man wie in mehreren seiner Werke so auch hier nur keine erhabene Weisheit suchen müsse. Nur ist es wiederum schwierig, den tiefsinnigen Mann zu rechtfertigen wegen einer solchen Masse schwerfälligen und leeren Scherzes, und wegen des beispiellosen Verfahrens seine unglükliche Neigung zu Wortspielen auf eine so erstaunenswürdige Weise ausbrechen zu lassen, wie jeder Naturforscher erstaunen würde, von einer seltenen Steinart, die nur hie und da in kleinen Körnchen eingesprengt vorzukommen pflegt, plözlich ein ganzes ungeheures Lager anzutreffen. Und eine schwere Untersuchung ladet diese Entdekkung auf, nemlich den Ernst von dem Scherz zu scheiden, wenn man den Platon nicht des schlechtesten Scherzes beschuldigen will, nemlich bei ernsthaften Dingen sich ernsthaft zu geberden, und doch auch nur zum Scherz. Wer nun diese leztere Ansicht des Ganzen etwa nur auf Gerathewohl aufgegriffen hat, und sich nun etwa mit diesem allgemeinen zu begnügen gedenkt, oder auf eben solche Weise auch Kennzeichen aufzufinden zur Beurtheilung und Sonderung des Ein-

zelnen und so mit neuem Gaumen herumzuschmekken unter den alten Früchten und Zubereitungen, dem sei dies gern überlassen; uns aber ist nöthig einen anderen Weg einzuschlagen, und lieber als ob noch nichts darüber gesagt wäre dem Werke selbst nachzugehen, ob es uns nicht verrathen will, was es eigentlich bedeute, und was auch jedes Einzelne darin uns werth sein soll.

Damit wir nun das wichtigere ruhiger betrachten können, mag es immer nöthig sein erst alles einzeln anzusehen, um aufmerksam darauf zu machen, was ernsthaft gemeintes sei und was Scherz. Zuerst, was Allem zum Grunde zu liegen scheint, daſs die Sprache das Kunstwerkzeug des Dialektikers ist, und daſs das Benennen der Natur der Dinge gemäſs geschehen müsse, dies klingt zwar wunderlich, wenn man es so überhin hört; aber es ist zu ähnlich mit andern Untersuchungen, welche wir schon kennen, und gar zu sehr nach den Grundgesezen aller platonischen Speculation, als daſs wir es nicht müſsten für Ernst gelten lassen. Die Erläuterung aber welche darauf folgt durch mehr oder minder bekannte Eigennamen, welche auf Stand und Eigenschaften der Personen oder auf Begebenheiten in ihrem Leben zurükgeführt werden, diese ist offenbar nicht auf dieselbe Weise Ernst, indem Sokrates sie späterhin selbst vernichtet durch die Bemerkung, die Art wie einzelne Menschen benannt werden sei nicht die Art wie den Dingen ihre Benennungen zukämen, sondern man müsse sehen auf die Benennungen der Gattungen, des Allgemeinen und Ewigen. Dies nun ist wiederum offenbar Ernst, indem ja allerdings diese Namen die eine Hälfte des Kerns der Sprache bilden, wie sich dieser

auch dem Hellenen gleich spaltete in Benennungen und Zeitworte. Wie aber nun das Gespräch dieser Spur weiter nachgeht, und die natürliche Richtigkeit der Benennungen aufsucht zuerst in den Namen der Götter, welche so behandelt werden, daſs man nicht recht sagen kann, sie hätten als Eigennamen mehr in den ersten Abschnitt gehört, dann der Weltkörper und ihrer Verhältnisse, der Elemente, der Tugenden, der mancherlei anderen Erscheinungen des Gemüthes und endlich der Angeln alles Denkens und Erkennens selbst, dies alles ist wiederum, wenn wir es so im Ganzen ansehn, offenbar Scherz. Dies beweiset nicht nur die gewaltsame Art mit den Wörtern umzugehn, der ganz vernachläſsigte Unterschied zwischen Stamm- und Beugungssilben, das Vertauschen und Vorsezen von Buchstaben, so daſs oft ein kaum ähnlicher Laut herauskommt, der unbegrenzte Antheil, welcher der Verschönerungssucht zugeschrieben wird an der damaligen Gestalt der Wörter, ja daſs sogar nach des Sokrates Geständniſs von Anfang an etwas mit hineingesetzt worden, um die Bedeutung zu verbergen, also ganz gegen die vorausgesezte Natur der Sprache, sondern noch weit mehr die Aeuſserungen des Sokrates selbst; wie er spottet über diese Weisheit, als über eine ihm ganz fremde Eingebung, der er heute folgen, morgen aber sich davon reinigen wolle; wie er durch dasselbe Verfahren aus entgegengesetzten Worten einen gleichen Sinn bringt, und also zeigt, daſs es sich selbst aufhebt; wie er sich hier beruft auf barbarischen Ursprung oder zerstörende Wirkungen der Zeit, und späterhin dies selbst für Ausreden eines solchen erklärt, der keine ordentliche Rechenschaft geben wolle. Allein diese scherzhafte Masse führt

doch wieder auf etwas ganz ernsthaftes, nemlich den Unterschied zwischen Stammwörtern und abgeleiteten, auf die Untersuchung, was doch eigentlich das Object der Darstellung sei in der Sprache, zum Unterschied von dem mimischen und musikalischen Gebrauch der Stimme, und wie nun dem gemäſs die ursprüngliche Bedeutsamkeit in den Buchstaben müſste gesucht werden. Und ernsthaft ist dieses gewiſs, weil Platon den Sokrates eine Theorie dazu entwerfen läſst, welche ganz den dialektischen Grundformen entspricht, die er schon im Phädros vorgetragen hat. Wie nun aber dieses beispielsweise an einzelnen Buchstaben erläutert und ihre Bedeutung aufgesucht wird, dies kann man wieder kaum für Ernst erkennen, nach der Art, wie Sokrates dabei zu Werke geht, welche Jedem sehr leichtfertig vorkommen muſs, der auch nur oberflächlich Aufgabe und Auflösung gegeneinander hält, wie unsere Anmerkungen stellenweise werden thun müssen, und wie es ihm selbst nur ins Blaue hinein und lächerlich erscheint nach seiner Versicherung. Und wer etwa meint, nur deshalb gerathe alles so bunt und wunderlich, und werde absichtlich lächerlich gemacht, weil die Herakliteische Lehre als der Sprache zum Grunde liegend mit Gewalt solle erwiesen werden, der verheele sich doch nicht, daſs in den wenigen Beispielen aus welchen eine eleatische Denkungsart erhellen soll, alles abentheuerliche eben so sehr angehäuft ist. Wem aber etwa sonst die angegebenen Gründe des Urtheils nicht genügen, der gehe nur, um Ernst und Scherz sicher zu scheiden, ganz einfältig dem Euthyphron nach, und halte sich überzeugt, wo dieser mit im Spiele ist, und die Weisheit auf diesen zurükgeführt wird, da be-

finde er sich gewiſs im Gebiete des Scherzes. Auch hieraus wird sich denn nicht minder der Ernst erkennen lassen, von wo er ausgeht und wie weit er sich, unzugänglich jenem lustigen Gespenst, erstrekt. Es wird sich auf alle Weise gewiſs dasselbige ergeben, daſs nur das Besondere jener Sprachbehandlung Platon sich abgestekt hat, um wer weiſs welche Komödie aufzuführen, alles Allgemeine aber eben so ernsthaft zu nehmen ist wie der Kern eines jeden platonischen Gespräches. Dies muſs den nicht ganz unkundigen Leser des Platon schon geneigt machen, jenes vor der Hand auf sich beruhen zu lassen als eine nur aus dem Ganzen vielleicht verständliche Nebensache, das Verständniſs des Ganzen aber, wenn es recht soll gewürdiget werden, bei dem andern Ende anzufangen, und in dem Kratylos eine ähnliche Anordnung zu vermuthen, wie in dem Euthydemos, wo auch eine ironische Masse und eine ernsthafte Untersuchung wunderbar in einander gewebt sind.

Betrachten wir nun abgesondert von jenem den ernsthaften Inhalt des Werkes, so erscheint schon die Untersuchung über die Natur der Sprache nicht mehr als das einzige, wiewol sie allerdings am meisten und wunderbar genug ins Auge fällt. Denn da sonst die Gegenstände der platonischen Untersuchung in mehreren Werken wiederkehren, und nachdem sie zuerst behandelt worden, späterhin noch einmal aus einem andern Gesichtspunkt angesehn oder sonst in ein helleres Licht gesezt werden, bis sie als ganz ins klare gesezt in das groſse alles umfassende Werk aufgenommen werden: so haben wir gar keine Spur, daſs jemals dieser Faden, von dem man warlich nicht sagen kann, daſs er hier zu Ende gesponnen worden, wieder sei an-

geknüpft worden, und hätte uns dieses eine Gespräch das Schiksal mifsgönnt, würde der Gegenstand gänzlich fehlen, und wir würden sagen müssen, Platon habe sich zu der Sprache verhalten als ein ächter Künstler, vortreflich nemlich verstanden sie zu gebrauchen und auf eine eigenthümliche Weise für sich auszubilden, gar nicht aber etwas darüber zu sagen. Was freilich auch jezt noch, ungeachtet dieser Verlust uns nicht getroffen, Viele meinen, wir aber keinesweges. Denn sehen wir zu, wie er die Meinung des Hermogenes angreift, und statt eines auf Gerathewohl zusammengerafften nur durch Verabredung bestätigten die Sprache darstellt als ein nach Anleitung einer inneren Nothwendigkeit und als Abbild einer Idee gewordenes, von dem gebrauchenden Künstler zu beurtheilendes und zu verbesserndes Kunstwerkzeug, und wie er die Zusammensezung und Verwandschaft der Töne vergleicht mit der Verwandschaft und den zusammengesezten Verhältnissen der Dinge, und beide als neben einanderlaufende und einander entsprechende Systeme ansehen will, die also gewifs in einem höheren Eins sind, und wie er in der physiologischen Qualität der Töne den Grund alles bedeutsamen in der Sprache nicht etwa als Nachahmung des hörbaren, sondern als Darstellung des Wesens der Dinge aufzusuchen befiehlt, so mufs man gestehen, dies gehört zu dem tiefsinnigsten und gröfsten, was jemals über die Sprache ist ausgesprochen worden. Schwächer allerdings und auch nur als eine Ausrede dessen, der nicht völlige Rechenschaft zu geben weifs, erscheint dasjenige, was er gegen Kratylos von der Nothwendigkeit neben dem natürlichen auch noch ein willkührliches nur durch Verabredung verständ-

liches Element in der Sprache anzunehmen vorträgt; allein wol nur deswegen erscheint es so, weil es schwerer ist zu verstehen, und als nur angedeutet einer Fortsezung bedarf. Denn wenn man erwäget, dafs dieser ganze Beweis davon ausgeht, dafs ein besseres und ein schlechteres in der Bezeichnung gesezt wird, und zwar nicht das Bessere in der einen und das Schlechtere in der andern Sprache, indem jede, von den ersten Sprachelementen an, ein durchaus eigenthümliches ist, sondern beides in derselben durch Vergleich dessen was innerhalb einer jeden sich verändert, also in Beziehung auf ihr Werden und Fortschreiten: so sieht man, dafs das willkührliche darin, nach den eigenen Grundsäzen des Platon über das Werden, als ein leerer Schein verschwinden mufs, sobald man nur aus dem was er über das Verhältnifs der Sprache zur Erkenntnifs sagt, in seinem Geiste weiter folgert, so jedoch, dafs wir unentschieden lassen müssen, ob er dieses nur vorläufig so aufgestellt habe, um den Leser das weitere selbst finden zu lassen, oder ob er selbst es bis dahin nur so gesehen, wie denn allerdings das Aufgehen des positiven in dem natürlich nothwendigen bei unbekannteren Gegenständen nicht so leicht gesehen wird, und dieses möchte denn dasjenige sein, worin Platon, ohne dafs ihm etwas seiner unwürdiges begegnet wäre, aus Schuld der Zeiten vielleicht nicht so weit gekommen ist, als wir ihm den Weg vorzeichnen könnten. Wie dem aber auch sei, soviel ist deutlich, und jeder Unbefangene mufs es sehen, nur durch die Aufhebung des Gegensazes zwischen der Meinung des Kratylos und der des Hermogenes sollte sich Platons Ansicht von der Sprache darstellen, aber die Art und Weise jener Aufhe-

bung ist nur eben angedeutet, und Platon selbst scheint die Ausführung des Gegenstandes nach dieser Ansicht für etwas auf der einen Seite nicht mehr, auf der anderen noch nicht mögliches gehalten zu haben.

Allein je mehr diese Sache nur angelegt, gar nicht zu Ende gebracht erscheint, um so weniger eignet sie sich nach der Weise des Platon dazu, der Gegenstand eines eigenen Werkes zu sein, sondern eher nur dazu, irgendwo beispielsweise, etwa wie die Redekunst im Phädros, angeregt zu werden. Daher muſs nun Grund und Absicht des Werkes in andern Beziehungen gesucht werden, und Nachfrage angestellt, ob nicht in unserm Werke noch irgend etwas anderes sich findet, was hierüber Nachweisung geben könnte, und dies zeigt sich dem Aufmerksamen bald. Denn wenn auch gleich die Darstellung der Natur der Sprache nicht zum Abschluſs gedeiht, so wird doch als unmittelbare Folgerung aus den ersten Grundlinien derselben dieses deutlich ausgesprochen, das Verhältniſs der Sprache zur Erkenntniſs sei ein solches, daſs erstere auf keine Weise, auch nicht wenn man ihren göttlichen Ursprung für einen Augenblik annehmen wollte, als Quelle der lezteren, und zwar weder der ursprünglichen, des Erfindens, noch der abgeleiteten, des Erlernens, könne angesehen werden; sondern wenn ein abhängiges Verhältniſs statt finden solle, eher die Sprache nur als ein Product der Erkenntniſs und als durch sie bedingt zu betrachten sei. Sehen wir nun zugleich darauf, wie in dem ironischen Theil die Etymologie gebraucht wird, um aus der Sprache die Herakliteische Lehre zu rechtfertigen, und Sokrates auch ernsthaft zugiebt, daſs diese Tendenz sich nachweisen lasse in der

Sprache, ferner wie durch das Ganze hindurch eine fortgesezte Polemik gegen diese Lehre sich erstrekt, mit welcher das Gespräch auch schliefst, wie es mit dem Annehmen eines bleibenden und für sich bestehenden anfing: so haben wir unstreitig den Punkt gefunden, welcher hinreichendes Licht über das Ganze verbreiten kann, indem er uns einen solchen Zusammenhang desselben mit den vorhergehenden Gesprächen eröffnet, dafs durch denselbigen Blikk die Absicht des Werkes deutlich und auch der Plaz bestimmt wird, den es in der Reihe der platonischen Productionen einzunehmen hat.

Jene Warnung nemlich, dafs die Sprache für sich nicht könne zur Erkenntnifs führen, auch nicht aus ihr entschieden werden, welche von zwei entgegengesetzten Ansichten wahr sei oder falsch, ist offenbar polemisch, und sezt voraus, dafs ein solches Verfahren irgendwo angewendet worden, und diese Polemik gehört nothwendig in jene Reihe von Bestrebungen, die Realität des Wissens und seine Ewigkeit und Unpersönlichkeit zu begründen, worin wir den Platon während dieser zweiten Periode begriffen sehen. Wo wir dieses Verfahren aufzusuchen haben, auch das scheint keine schwere Frage. So wie neben der wahren Philosophie auch unter den Schülern des Sokrates die blofse Empirie von einer niedern Denkungsart ausgehend bald wieder überhand nahm auf der einen Seite, und hiegegen Platon vorzüglich polemisirt im Gorgias und Theätetos, indem er zeigt, dafs die Idee des Guten nicht abstrahirt sei von dem Gefühl des Angenehmen, und die Erkenntnifs nicht abstamme von der sinnlichen Wahrnehmung oder auch der richtigen Vorstellung: so nahm auch auf der andern Seite überhand das gehalt-

lose Spiel mit den ebenfalls durch Gesinnungslosigkeit ausgeleerten Formen der Philosophie, welches kaum einen andern Gegenstand behält an den es sich heften kann als die Sprache. Auch dies kann von den beiden Gegensäzen, welche Platon immer im Auge hat, nur dem einen, der Ionischen Lehre zufallen, es muſs aber im Zusammenhange mit dieser gedacht auf eine zwiefache Weise erscheinen. Einmal nemlich, in wiefern diese Lehre skeptisch ist gegen das Wissen als ein Bestehendes, und in sofern miſsbrauchte sie die Formen der Sprache, um alles in unauflöslicher Verwirrung und in unstetem Schwanken darzustellen, und dies ist es was Platon uns im Euthydemos in seiner Nichtigkeit vorhält, und was der in der megarischen und eretrischen Schule wieder auflebenden Sophistik zur Last fällt. Dann aber auch in wiefern diese Lehre selbst dogmatisch sein will, und daher nicht übel that, wenn sie es konnte, zu zeigen, daſs auch die Sprache, wenn sie gleich die Gegenstände festzuhalten scheine, doch in diesem Geschäfte des Benennens selbst durch die Art ihres Verfahrens den unaufhörlichen Fluſs aller Dinge anerkenne. Allein hiebei scheint uns fast die Geschichte zu verlassen. Daſs die Sprache als Begründungsmittel oder Kanon der Erkenntniſs auf gewisse Weise gebraucht worden, zeigt sich zuerst in der überwiegenden grammatischen Tendenz der stoischen Schule, und diese einzige Spur sollte man fast glauben nicht verfolgen zu müssen. Allein wenn man, damit wir uns nicht tiefer ins Einzelne und in verborgenen Spuren verlieren, nur bedenkt, wie vieles die Naturlehre der Stoiker aus dem Herakleitos entlehnt; wie Antisthenes als der Stifter nicht der Kyniker allein, sondern auch der Stoiker zu betrachten

ist, nur daſs diese mehr auf den Platon zurükgegangen sind, von welchem sich jener durch persönlichen Zwist verleitet weiter getrennt hatte, als vielleicht ihre wissenschaftlichen Ansichten nothwendig gemacht hätten; wenn man hinzunimmt, daſs Antisthenes das Werk des Herakleitos soll ausgelegt haben, ohne daſs doch eine besondere Schrift von ihm darüber namhaft gemacht, dagegen aber mehrere unter seinen Werken vorkommen, welche offenbar die Sprache zum Gegenstand haben: so kann man kaum zweifeln, welches der eigentliche Gegenstand dieser Polemik sei. Und hieraus erklärt sich auch bald, warum, ungeachtet der unmittelbare Gegenstand nur so unvollständig behandelt werden konnte, der Kratylos dennoch ein eignes Ganze geworden ist, und ein gerade so gebildetes. Nemlich das Verhältniſs der Sprache zur Erkenntniſs, worauf es vorzüglich ankam, beruht offenbar ganz auf der im Theätetos vorgetragenen Lehre vom Unterschied der Erkenntniſs und der richtigen Vorstellung. Denn die Sprache, wie sie wirklich gegeben ist, steht hier ganz auf einer Linie mit der Vorstellung, ja ist eigentlich ganz eins und dasselbe mit ihr, eben so sind die Wörter Zeichen und Abbild der Dinge, eben so ist ein genauer und undeutlicher, reiner und unreiner, heller und dunkler Abdrukk in ihnen möglich, eben so ist dem Irrthum in beiden sein Gebiet ausgespürt durch verwechselte Beziehung, ja sogar darin, daſs auf die Zahlen als auf ein besonderes Object aufmerksam gemacht wird, stimmen beide überein. Dennoch wird Jeder der sich erinnert, welche Stelle dieser Unterschied im Theätetos einnimmt, gestehen, daſs das Wesentliche des Kratylos keinesweges als eine Abschweifung in dieses Gespräch

konnte

konnte gebracht werden. Um so weniger auch darum, weil er eigentlich um das zu sagen worauf es ihm ankam, auch das Resultat des Menon bedurfte, welches wir auch hier vorausgesezt finden, daſs die Erkenntniſs eigentlich nicht durch Uebertragung aus Einem in den Andern übergehe, sondern finden und lernen für Jeden dasselbe sei, nemlich Erinnern. Eben so knüpft sich das festzusezende Verhältniſs zwischen Sprache und Erkenntniſs auch besonders noch an die Polemik gegen das wunderbare alles verwirrende Läugnen des Irrthums auf dem Gebiet der Vorstellung, welche Polemik wir im Theätetos begonnen und im Euthydemos fortgesezt finden. Nehmen wir nun den Reiz hinzu, den feindseligen Antisthenes mit einem vollen Maaſse Spottes zu überschütten, so sehen wir gleichsam den Kratylos aus dem Theätetos und Euthydemos sich als ein eignes Ganze herausbilden, und durch seinen Charakter sowol als durch das was sich dem unmittelbaren Gegenstande anhängt, seine Stelle in dieser Reihe platonischer Werke sich sichern, denn er ist eben so wenig als der Euthydemos einer persönlichen Polemik allein gewidmet. Auch enthält er nicht nur Nachträge und Erläuterungen zu diesem und dem Theätetos — wie zum Beispiel bald anfangs die bestimmt wiederholte Erklärung gegen den Protagoras von einem Punkt aus, wo er ihm, um das Gespräch weiter zu bringen, im Theätetos selbst noch einen Ausweg gebahnt hatte, und gleich darauf die Art, wie er das eigenthümliche Wesen der im Euthydemos dargestellten Sophistik beschreibt, und weiterhin, wo der im Theätetos auch fallen gelassene Unterschied zwischen einem Ganzen und einem Gesammten aus dem Gegensaz des qualitativen

mologien, wenigstens doch in den Erklärungen derselben, manches ernsthaft gemeinte zerstreut findet: so würde man wie mild und treu, oder wie unbarmherzig und übertrieben die spottende Nachbildung ist, am besten beurtheilen können, wenn uns die erwähnten Schriften des Antisthenes, besonders die vom Gebrauch der Worte übrig geblieben wären, wo wir auch wahrscheinlich den Euthyphron finden würden. Denn wenn er nicht eine Person aus einem verspotteten Gespräch ist, so ist gar nicht abzusehen, wie er hieher kommt. Was aber das vorzüglichste ist, wir würden dann besser sehen können, was für andere Beziehungen hier noch mögen verstekt liegen. Denn gewiſs ist auch hier nicht alles auf den Einen gerichtet, der der Gegenstand des Spottes ist, sondern wie wir es auch bei dem Euthydemos gesehen haben, auch Selbstvertheidigung wird manches sein. Dies ist hier um so einleuchtender, da die Art, wie Platon spielend die Sprache gebraucht, Tadler genug muſs gefunden haben, unter denen zumal, welche manches von diesem Spiel nicht sehr verschiedenes ernsthaft gebrauchten zu Beweisen ihrer Meinungen. Auch von dieser Seite muſs es natürlich sein, hier das Spiel recht auf die Spize getrieben zu sehen, und gleichsam das lezte epideiktische dieser Art in unserem Gespräch zu finden, worin wunderliche Erklärungen, die sich sonst finden, durch noch wunderlichere überboten werden. Dieser etymologische Theil ist nun das Kreuz des Uebersezers geworden, und es hat ihm lange zu schaffen gemacht, einen Ausweg zu finden. Ueberall die griechischen Worte hineinzubringen, schien unerträglich, und bes-

ser, den einmal deutsch redenden Sokrates deutsches deutsch ableiten zu lassen. Dagegen war dies mit den Eigennamen nicht möglich zu machen, sondern hier mufste die Ursprache beibehalten werden, und indem nun beide Verfahrungsarten neben einander stehen, wird jeder wenigstens Gelegenheit haben sich zu freuen, dafs nicht irgend eine durch das Ganze hindurchgeht. Wie nun aber hier in Masse heraustritt was sonst nur einzeln vorkommt: so tritt dagegen, man kann es nicht läugnen, die Kunst der dialogischen Composition etwas zurük, und wenn man den Kratylos mit dem Euthydemos vergleicht, dem er in so mancher Hinsicht zunächst steht, so schlingt sich weit schöner in lezterem der Spott und der Ernst durcheinander. Hier hingegen scheint Platon fast ermüdet zu sein von der Fülle des philologischen Scherzes, so hart und abgebrochen sind im lezten Theile des Gespräches die Uebergänge; bald kehrt er nach kurzen Abschweifungen zu dem vorigen zurük, mehr als ob es ein neues wäre, als mit Beziehung auf das vorige; bald bringt er wirklich neues vor völlig unvorbereitet, hart an das vorige gesezt, auf eine Art von welcher man, wenn man bei solchen Stellen stehen bleibt, fast zweifeln möchte, ob sie platonisch wäre. Von da an vorzüglich, wo die Bedeutung der Buchstaben aus einander gesezt worden, ist dies vorzüglich merklich. Allein das Ganze läfst solche Zweifel nicht zu, und man kann nur sagen, dafs Platon nun nur ungern zu seinem Gegenstande zurükgekehrt ist, und was noch zu sagen war, so leicht als möglich hingeworfen hat.

Von den Personen des Dialogs ist leider wenig zu sagen; Hermogenes als nicht reicher Bruder des reichen Kallias bekannt auch aus dem Xenophon; Kratylos wird nicht nur als Schüler des Herakleitos, sondern auch als Jugendlehrer des Platon genannt, eine Nachricht die freilich die Autorität der Metaphysik des Aristoteles für sich hat, zum Glükk aber zu wenig Einfluſs auf unser Gespräch als daſs wir nöthig hätten sie hier weiter zu prüfen.

KRATYLOS.

Hermogenes. Kratylos.
Sokrates.

Herm. Willst du also, dafs wir auch den 383
Sokrates zu unserer Unterredung hinzuziehen?

Krat. Wenn du meinst.

Herm. Kratylos hier, o Sokrates, behauptet, jegliches Ding habe von Natur seine ihm zukommende richtige Benennung, und nicht das sei der wahre Name, wie Einige nach willkührlicher Uebereinkunft etwas nennen, indem sie einen Theil ihrer besonderen Sprache darüber aussprechen, sondern es gebe eine natürliche Richtigkeit der Worte, welche für Hellenen und Barbaren Alle die nemliche sei. Ich frage ihn also, ob denn Kratylos in Wahrheit sein Namen ist, und er gesteht zu, ihm gehöre dieser Namen. — Und dem Sokrates? fragte ich weiter. — Sokrates, antwortet er. — Ist also nicht auch bei allen anderen Menschen der Name mit dem wir ihn nennen wirklich eines Jeden Namen? — Der deinige wenigstens, sagte er, ist nicht Hermogenes, und wenn dich auch alle Menschen so nennten. — Allein wie ich ihn nun weiter frage, und gar zu gern wissen will was er eigentlich meint, erklärt er sich

384 gar nicht deutlich, sondern zieht mich auf, und giebt sich dabei das Ansehn als hielt er etwas bei sich zurük was er darüber wüſste, und wodurch er mich wenn er es nur heraussagen wollte auch zum Geständniſs bringen könnte, daſs ich derselben Meinung sein müſste, wie er. Wenn du also irgendwie den Spruch des Kratylos auszulegen weiſst, möchte ich es gern hören. Oder vielmehr, wie du selbst meinst, daſs es mit der Richtigkeit der Benennungen stehe, das möchte ich noch lieber erfahren, wenn es dir gelegen ist.

Sok. Es ist ein altes Sprüchwort, Sohn des Hipponikos, daſs das Schöne schwierig ist, auch zu erfahren wie es sich verhält; und so ist auch dies von den Wörtern keine kleine Untersuchung. Hätte ich nun schon bei dem Prodikos seinen Vortrag für Funfzig Drachmen gehört, den man, wie er behauptet, nur zu hören braucht um hierüber vollständig unterrichtet zu sein, dann sollte dich nichts hindern sogleich das Wahre über die Richtigkeit der Benennungen zu erfahren. Nun aber habe ich nur den für Eine Drachme gehört, weiſs also nicht, wie es sich eigentlich mit dieser Sache verhält. Sehr willig bin ich aber, es mit dir und dem Kratylos gemeinschaftlich zu untersuchen. Daſs er aber läugnet Hermogenes sei in Wahrheit dein Namen, damit habe ich ihn in Verdacht daſs er spöttelt. Er meint nemlich vielleicht, daſs du nach Reichthum strebend doch jedesmal, gar nicht wie vom Hermes abstammend, ihn zu erlangen verfehlst. Allein, wie ich eben sagte, es ist schwer dergleichen zu wissen, gemeinschaftlich aber müssen wir es vornehmen und überlegen, ob es sich so wie du meinst verhält, oder wie Kratylos.

Herm. Ich meines Theils, Sokrates, habe schon oft mit diesem und vielen Andern darüber gesprochen, und kann mich nicht überzeugen, daſs es eine andere Richtigkeit der Worte giebt, als die sich auf Vertrag und Uebereinkunft gründet. Denn mich dünkt, welchen Namen jemand einem Dinge beilegt, der ist auch der rechte, und wenn man wieder einen andern an die Stelle sezt und jenen nicht mehr gebraucht, so ist der lezte nicht minder richtig, wie bei den Knechten denen wir andere Namen geben, der neue nicht weniger richtig ist als der den sie zuerst führten. Denn kein Name keines Dinges gehört ihm von Natur, sondern durch Anordnung und Gewohnheit derer, welche die Worte einführen und gebrauchen. Wenn es sich aber anderswie verhält, so bin ich sehr bereit es anzuhören und anzunehmen, nicht nur vom Kratylos, sondern auch von jedem Andern.

Sok. Vielleicht ist etwas in dem was du sagst, Hermogenes. Laſs uns nur zusehen. Wie jemand festsezt jedes zu nennen, das ist denn auch eines jeden Dinges Namen?

Herm. So dünkt mich.

Sok. Es nenne es nun ein Einzelner so, 385
oder auch der Staat?

Herm. Das behaupte ich.

Sok. Wie nun, wenn ich irgend ein Ding benenne, wie was wir jezt Mensch nennen, wenn ich das Pferd anrede, und was jezt Pferd, Mensch: dann wird dasselbe Ding öffentlich und allgemein Mensch heiſsen, bei mir besonders aber Pferd, und das andere wiederum bei mir besonders Mensch, öffentlich aber Pferd. Meinst du es so?

Herm. So dünkt es mich.

Sok. Wolan sage mir dies. Nennst du etwas wahr reden, und etwas falsch?

Herm. O ja.

Sok. Also wäre auch eine Rede wahr und eine andere falsch?

Herm. Freilich.

Sok. Und nicht wahr, die von den Dingen aussagt was sie sind ist wahr, die aber was sie nicht sind ist falsch?

Herm. Ja. Was sollte man wol anders sagen wollen!

Sok. Also findet dieses doch Statt, durch eine Rede aussagen was ist, und auch was nicht ist?

Herm. Allerdings.

Sok, Die wahre Rede, ist die aber wol ganz wahr, ihre Theile aber nicht wahr?

Herm. Nein, sondern auch ihre Theile.

Sok. Und sind etwa nur die gröſseren Theile wahr, die kleineren aber nicht? oder alle?

Herm. Alle, denke ich doch.

Sok. Und kannst du wol einen kleineren Theil einer Rede sprechen als ein Wort?

Herm. Nein, dies ist der kleinste.

Sok. Also auch das Wort in einer wahren Rede wird gesprochen?

Herm. Ja.

Sok. Und ist dann ein wahres, wie du sagst?

Herm. Ja.

Sok. Und ist der Theil einer falschen Rede nicht falsch?

Herm. Das behaupte ich.

Sok. Also kann man falsche Worte und wahre vorbringen, wenn auch solche Säze und Reden.

haben, und nicht nur in Beziehung auf uns sind, oder von uns hin und her können gezogen werden nach unserer Einbildung, sondern dafs sie für sich bestehen, und ihrem eigenen Wesen zufolge sind was sie sind.

Herm. So verhält es sich meines Erachtens, Sokrates.

Sok. Sollen nun sie selbst zwar so geartet sein, ihre Handlungen aber nicht auf dieselbe Weise? oder sind auch diese eine eigene Art dessen was ist, die Handlungen?

Herm. Allerdings auch diese.

Sok. Also auch die Handlungen gehen 387
nach ihrer eigenen Natur vor sich, und nicht nach unserer Vorstellung. Wie wenn wir unternehmen, etwas zu theilen, sollen wir dann jedes theilen wie wir wollen und womit wir wollen? oder werden wir nur dann, wenn wir jedes nach der Natur des Theilens und Getheiltwerdens, und mit dem ihm angemessenen theilen wollen, nur dann es wirklich theilen und etwas davon haben, und die Handlung recht verrichten, wenn aber gegen die Natur, dann es verfehlen und nichts ausrichten.

Herm. So dünkt es mich.

Sok. Nicht auch, wenn wir etwas unternehmen zu brennen, müssen wir es nicht nach jeder Weise wie sie uns zuerst einfällt brennen, sondern nach der richtigen, und das ist die, wie eines jeden Natur ist zu brennen und gebrannt zu werden und womit?

Herm. Gewifs.

Sok. Nich auch so in allem übrigen?

Herm. Allerdings.

Sok. Ist nun nicht auch das Reden eine Handlung?

Herm. Ja.

Sok. Wird also wol Einer, wenn er so redet wie er eben glaubt, daſs man reden möge, richtig reden? oder nur dann, wenn er auf die Weise und vermittelst dessen redet, wie es der Natur des Sprechens und Gesprochenwerdens von den Dingen angemessen ist, nur dann etwas davon haben und reden, wenn aber nicht, dann es verfehlen und nichts davon haben?

Herm. So dünkt es mich, wie du sagst.

Sok. Und ein Theil des Redens ist doch das Benennen. Denn durch Benennung besteht jede Rede?

Herm. Freilich.

Sok. Also ist auch das Benennen eine Handlung, wenn das Reden ein Handeln mit den Dingen war?

Herm. Ja.

Sok. Die Handlungen aber waren, wie sich gezeigt hatte, nicht nur in Beziehung auf uns, sondern hatten jede ihre eigene Natur?

Herm. So ist es.

Sok. Also auch benennen muſs man so, und vermittelst dessen, wie es in der Natur des Benennens und Benanntwerdens der Dinge ist, nicht aber so wie wir etwa jedesmal möchten, wenn uns anders dies mit dem vorigen übereinstimmen soll, und nur so werden wir etwas davon haben und wirklich benennen, sonst aber nicht?

Herm. Offenbar.

Sok. Wolan! was man schneiden muſste, muſste man doch, sagen wir, vermittelst etwas schneiden.

Herm. Ja.

Sok. Und was weben, vermittelst etwas weben, und was bohren, mittelst etwas bohren?

Herm. Freilich.

Sok. Also auch was man benennen mußte, mußte man mittelst etwas benennen?

Herm. So ist es.

Sok. Was ist nun jenes, womit man bohren muß? 388

Herm. Der Bohrer.

Sok. Und womit man weben muß?

Herm. Die Weberlade.

Sok. Und wie, womit benennen?

Herm. Das Wort.

Sok. Richtig. Ein Werkzeug ist also auch das Wort.

Herm. Freilich.

Sok. Wenn ich nun fragte, was für ein Werkzeug war doch die Weberlade? nicht das, womit man webt?

Herm. Ja.

Sok. Was thut man aber wenn man webt? Nicht daß man Kette und Einschlag, die in einander verwirkt waren, wieder sondert?

Herm. Ja.

Sok. Und eben so würdest du mir auch die Verrichtungen des Bohrers und der übrigen nachweisen können.

Herm. Gewiß.

Sok. Kannst du mir aber so auch wegen des Wortes nachweisen, was wir, da es doch auch ein Werkzeug ist, thun, indem wir damit benennen?

Herm. Das weiß ich nicht zu sagen.

Sok. Lehren wir etwa einander etwas, und sondern die Gegenstände von einander, je nachdem sie beschaffen sind?

Herm. Allerdings.

Sok. Das Wort ist also ein belehrendes Werkzeug, und ein das Wesen unterscheiden-

des und sonderndes, wie die Weberlade für das Gewebe.

Herm. Ja.

Sok. Und die Lade gehört zur Weberei?

Herm. Wie anders!

Sok. Der Weber wird also die Lade recht zu gebrauchen wissen, recht aber heifst hier der Weberei gemäfs. Und ein Belehrender also das Wort recht, und recht heifst hier belehrend.

Herm. Ja.

Sok. Und wessen Werk gebraucht dann der Weber recht, wenn er die Weberlade gebraucht?

Herm. Des Tischers Werk.

Sok. Und ist Jeder ein Tischer, oder nur wer diese Kunst inne hat?

Herm. Nur der lezte.

Sok. Und wessen Werk gebraucht der Bohrende recht, wenn er den Bohrer braucht.

Herm. Des Kleinschmiedes.

Sok. Und ist Jeder ein Kleinschmidt, oder der die Kunst inne hat?

Herm. Der die Kunst inne hat.

Sok. Wohl! Wessen Werk gebraucht nun aber jener Belehrende, wenn er das Wort gebraucht?

Herm. Auch das weifs ich wieder nicht.

Sok. Weifst du auch das nicht zu sagen, wer uns die Worte überliefert, die wir gebrauchen?

Herm. Auch nicht.

Sok. Dünkt es dich nicht der Gebrauch und die eingeführte Ordnung zu sein, was sie uns überliefert?

Herm. Das scheint wol.

Sok. Es ist also ein Werk dessen, der die Gebräuche einrichtet, des Gesezgebers, dessen

schaft müſste ebenfalls in jedes Stükk hineingelegt werden.

HERM. Ja.

SOK. Und mit allen anderen Werkzeugen auf die nemliche Weise. Man muſs die für jedes in seiner Art angemessene Natur des Werkzeuges ausgefunden haben, und sie dann in dem niederlegen, woraus das Werk so gemacht werden soll, nicht wie es Jedem einfällt, sondern wie es die Natur mit sich bringt. Denn wie für ein jedes insbesondere der Bohrer geartet sein muſs, diese Art muſs man wissen in das Eisen hineinzulegen.

HERM. Allerdings.

SOK. Und die für ein jedes geeignete Eigenschaft der Weberlade in das Holz?

HERM. So ist es.

SOK. Denn jede Art von Weberlade gehört ihrer Natur nach einer besonderen Art des Gewebes zu, und so in allen andern Dingen?

HERM. Ja.

SOK. Also, Bester, muſs wol auch den für jedes seiner Art nach gearteten Namen jener Gesezgeber wissen in den Tönen und Silben niederzulegen, und mit Hinsicht auf jenes, was wirklich ein Wort ist, alle Worte machen und bilden, wenn er ein rechter Wortbildner sein will. Daſs aber nicht jeder Wortbildner es in denselben Silben niederlegt, auch das muſs uns nicht irren. Denn auch nicht jeder Schmidt, der zu demselben Zwekk dasselbe Werkzeug macht, legt dasselbe Bild in dasselbe Eisen hinein. Dennoch so lange er nur dieselbe Gestalt wiedergiebt, wenn auch in anderem Eisen, ist doch das Werkzeug eben so gut und richtig gemacht, mag es einer hier oder unter den Barbaren gemacht haben. Nicht wahr?

Herm. Allerdings.

Sok. Eben so wirst du auch dafür halten, 390
daſs der Wortbildner, der hiesige wie der unter den Barbaren, so lange er nur die Idee des Wortes wie sie jedem insbesondere zukommt wiedergiebt, in was für Silben es auch sei, alsdann der hiesige kein schlechterer Wortbildner ist, als einer irgendwo anders?

Herm. Freilich.

Sok. Wer wird nun aber erkennen, ob das gehörige Bild der Weberlade in irgend einem Holze liegt? Der sie gemacht hat, der Tischer, oder der sie gebrauchen soll, der Weber?

Herm. Wohl eher, o Sokrates, der sie gebrauchen soll.

Sok. Wie nun? Der des Kitharenmachers Werk gebrauchen soll, würde der nicht auch am besten bei der Verfertigung die Aufsicht führen, und die verfertigten auch am besten beurtheilen, ob sie gut gearbeitet sind oder nicht?

Herm. Gewiſs.

Sok. Wer ist nun dies?

Herm. Der Kitharenspieler.

Sok. Und wer das Werk des Schiffbauers?

Herm. Der Steuermann.

Sok. Wer aber könnte am besten über das Geschäft des Wortbildners die Aufsicht führen und seine Arbeit beurtheilen, hier sowol als unter den Barbaren? Nicht der, der sie gebrauchen soll?

Herm. Ja.

Sok. Ist das nun nicht der, welcher zu fragen versteht?

Herm. Allerdings.

Sok. Und derselbe auch zu antworten?

Herm. Ja.

Sok. Und der zu fragen und zu antworten versteht, nennst du den anders als Dialektiker?

Herm. Nein, sondern so.

Sok. Des Zimmermanns Geschäft also wäre ein Steuerruder zu machen unter Aufsicht des Steuermannes, wenn das Ruder gut werden soll.

Herm. Richtig.

Sok. Des Wortbildners aber, wie es scheint, Worte, unter Aufsicht des Dialektikers, wenn er gute Worte bilden soll.

Herm. Offenbar.

Sok. Also mag es doch wol nichts so geringes sein, wie du glaubst, Hermogenes, Worte zu bilden und Benennungen festzusezen, auch nicht schlechter Leute oder Jedermanns Sache, sondern Kratylos hat Recht, wenn er sagt, die Benennungen kämen den Dingen von Natur zu, und nicht jeder sei ein Meister im Wortbilden, sondern nur der, welcher auf die einem jeden von Natur eigene Benennung achtend, ihre Art und Eigenschaft in die Buchstaben und Silben hineinzulegen versteht.

Herm. Ich weiſs freilich nicht, Sokrates, wie ich dem, was du sagst, widersprechen soll. Es mag aber wol nicht leicht sein, auf diese Art so schnell überzeugt zu werden, allein ich glaube, so würde ich leichter überzeugt wer-
391 den, wenn du mir zeigtest, worin du denn meinst, daſs jene natürliche Richtigkeit der Benennungen bestehe.

Sok. Ich, du guter Hermogenes, weiſs ja von gar keiner, du hast aber wol vergessen was ich nur eben noch sagte, daſs ich es nicht wüſste, aber es wol mit dir untersuchen wollte. Nun aber ist durch unsere Untersuchung dir und mir soviel schon klar gegen das vorige, daſs das

Wort von Natur eine gewisse Richtigkeit hat, und daſs nicht Jeder versteht es irgend einem Dinge gehörig beizulegen. Oder nicht?

Herm. Gewiſs.

Sok. Also nächstdem müssen wir untersuchen, wenn du es zu wissen begehrst, worin nun eigentlich die Richtigkeit desselben besteht.

Herm. Freilich begehre ich es zu wissen.

Sok. So überlege denn!

Herm. Wie soll ich es überlegen?

Sok. Die richtigste Ueberlegung, Freund, ist die man mit den Sachverständigen anstellt, denen man Geld dafür zahlt, und noch Dank dazu weiſs. Dies sind aber die Sophisten, denen auch dein Bruder Kallias soviel Geld eingebracht, daſs er nun wohl für weise gilt. Da du nun nicht im Besiz des väterlichen Vermögens bist, so muſst du deinem Bruder schön thun, und ihn bitten, daſs er dich lehre, was hierin richtig ist, wie er es vom Protagoras gelernt hat.

Herm. Ungereimt aber wäre ja die Bitte von mir, Sokrates, wenn ich die Wahrheit des Protagoras im allgemeinen gar nicht annehme, mit dem aber, was in Folge dieser Wahrheit gesagt wird, zufrieden sein wollte, als wäre es etwas werth.

Sok. Also wenn dir das wieder nicht gefällt; so müſsten wir es vom Homeros lernen und von den andern Dichtern.

Herm. Nun, Sokrates? was sagt denn Homeros von der Richtigkeit der Benennungen, und wo?

Sok. An gar vielen Orten, vorzüglich aber und am schönsten da wo er berichtet, wie dasselbige von den Menschen genannt wird, und wie von den Göttern. Oder meinst du nicht, daſs

er an diesen Stellen vortreffliche und wunderbare Dinge sagt von der Richtigkeit der Worte? Denn offenbar werden doch die Götter sich mit der gröfsten Richtigkeit derjenigen Benennungen bedienen, die es von Natur sind. Oder meinst du nicht?

Herm. Soviel weifs ich ja wol, dafs was sie nennen, sie auch richtig nennen. Aber was meinst du nur eigentlich?

Sok. Weifst du nicht, dafs er von dem Flufs bei Troja, welcher einen Zweikampf mit dem Hephästos hatte, sagt: Xanthos im Kreis der Götter genannt, von Menschen Skamandros?

Herm. Das weifs ich; und was dann?

Sok. Glaubst du nicht, dafs das etwas er-
392 staunliches sein mufs, zu verstehen, wie so es richtiger ist, jenen Flufs Xanthos zu nennen als Skamandros. Oder wenn du lieber willst, wegen jenes Vogels nach ihm Chalkis von Göttern genannt, und Nachtaar unter den Menschen, hältst du es für eine Kleinigkeit die Einsicht wie viel richtiger es ist dafs dieser Vogel Chalkis heifse als Nachtaar? Oder Batieia und das Maal der sprunggeübten Myrine, und viel Anderes bei diesem Dichter und andern? Doch dergleichen ist vielleicht zu grofs, als dafs ich und du es herausbringen sollten; das aber von Skamandrios und Astyanax mag menschenmöglicher sein aufs Reine zu bringen, und leichter, wie mich dünkt, welche Namen er beide dem Sohne des Hektors beilegt, wie er es wol mit ihrer Richtigkeit meint. Du kennst doch wol die Verse worin das steht was ich meine?

Herm. Allerdings.

Sok. Von welchem Namen also meinst du, dafs Homeros geglaubt, er sei dem Kinde

Herm. Nein, beim Zeus, ich auch nicht.

393 Sok. Hat etwa, du Guter, auch dem Hektor selbst Homeros seinen Namen beigelegt?

Herm. Wie so?

Sok. Weil es mir damit fast eben so zu sein scheint wie mit dem Astyanax, und diese Namen ganz wie hellenische aussehn. Denn Anax, Herr, und Hektor, Inhaber, bedeuten fast dasselbe, und scheinen beides königliche Namen zu sein. Denn worüber einer Herr ist, davon ist er auch Inhaber; denn offenbar beherrscht er es und besizt es und hat es. Oder scheine ich dir nichts zu sagen und täusche mich indem ich glaube die Spur ausgefunden zu haben von Homeros Meinung über die Richtigkeit der Benennungen?

Herm. Nein, beim Zeus, das nicht, wie mich dünkt, sondern du hast sie gewiſs gefunden.

Sok. Recht ist es wenigstens, wie mir scheint, eines Löwen Abkömmling Löwen zu nennen, und eines Pferdes Abkömmling Pferd. Nicht so meine ich es, wenn, als ein Wunder, einmal von einem Pferde etwas anderes geboren würde als ein Pferd; sondern was einer Gattung Abkömmling ist der Natur nach, das meine ich, so daſs, wenn ein Pferd widernatürlich geboren hätte, was seiner Natur nach Abkömmling eines Stieres ist, man dies nicht Füllen nennen müſste, sondern Kalb. Eben so wenig, meine ich, müſste man, wenn von einem Menschen geboren würde was nicht Abkömmling eines Menschen ist, sondern eines anderen, diese Ausgeburt Mensch nennen. Und eben so mit Bäumen und allem anderen. Oder dünkt dich nicht so?

Herm. Mich ebenfalls.

ben, so dafs es dem Unkundigen scheint, als hätte jeder einen andern Namen, ungeachtet es dieselben sind, so wie uns die Mittel der Aerzte durch färbende und riechende Stoffe verkleidet andere zu sein scheinen, obgleich sie dieselben sind; der Arzt aber, welcher nur auf die Kraft der Mittel sieht, erkennt sie als dieselben und läſst sich nicht irre machen durch die Beimischungen. Eben so sieht auch wol, wer sich auf die Namen versteht, nur auf das Bedeutsame als ihre Kraft, und wird nicht irre, wenn wo ein Buchstabe hinzugethan oder weggenommen oder versezt ist, oder wenn auch in ganz andere Buchstaben die Kraft des Wortes gelegt ist. So haben in unserm jezigen Beispiel Astyanax und Hektor gar keinen Buchstaben gemein als nur das t, und bedeuten doch einerlei. Auch Archepolis, der in der Stadt regiert, wieviel hat es wol von den Buchstaben der vorigen, und bedeutet doch dasselbe? Und so giebt es noch viele andere Benennungen, die alle einen König anzeigen, und wiederum andere einen Heerführer, wie Agis, Führer, Polemarchos, Kriegesherr, Eupolemos, Lobekrieg. Andere sind ärztlich wie Jatrokles, Helfrich, und Akesimbrotos, Heilmann, und so könnten wir noch mehrere finden, die in Buchstaben und Silben ganz ungleich klingen, der Bedeutung nach aber dasselbe aussprechen. Scheint es dir so oder nicht?

Herm. Allerdings.

Sok. Was also auf natürliche Weise entsteht, muſs auch denselben Namen empfangen.

Herm. Freilich.

Sok. Wie aber das widernatürliche, was nach Art eines Wunders erfolgt? wie wenn von einem guten und frommen Manne ein Gottloser

abstammt? nicht auch, wie vorher wenn ein Pferd geboren hätte; was eigentlich von einem Stier abstammt, uns dies nicht nach dem Erzeugenden seine Benennung erhalten durfte, sondern nach der Gattung, der es angehört?

Herm. So war es.

Sok. So auch der von dem Frommen abstammende Ruchlose muſs seinen Namen erhalten von seiner Art?

Herm. Allerdings.

Sok. Also nicht Gottlieb, wie es scheint, auch nicht Fürchtegott oder dergleichen etwas, sondern was das Gegentheil hiervon bedeutet, wenn anders Richtigkeit in der Benennung sein soll.

Herm. Auf alle Weise, Sokrates.

Sok. So scheint auch Orestes, wenn du an Oreinon denkst, ganz richtig genannt zu sein, es sei nun, daſs er zufällig zu dem Namen gekommen, oder daſs auch ein Dichter das wilde rauhe rastlose seiner Gemüthsart, wie durch die Aehnlichkeit mit einem rauhen Gebirge, in seinem Namen wollte angedeutet haben.

Herm. So scheint es allerdings, Sokrates.

Sok. Auch sein Vater scheint einen seiner 395
Natur ganz angemessenen Namen gehabt zu haben.

Herm. Das glaub ich wol.

Sok. Denn ein Agamemnon, ein sehr beharrlicher, muſs wol ein solcher sein, der was er einmal beschlossen hat auch durchführt und darauf besteht, und seine Beschlüsse durch Tapferkeit zum Ziele bringt. Beweis seiner Beharrlichkeit ist ja seine Ausdauer vor Troja mit einem solchen Heer. Daſs also dieser Mann bewundernswürdig ist im Ausharren, Agastos in der Epimone, bedeutet sein Namen Agamem-

non. Vielleicht ist auch Atreus, wie Atéreus, eben so richtig. Denn die Ermordung des Chrysippos, und was er grausames gegen den Thyestes verübte, alles dies ist doch ganz verderblich und unverträglich, atéra, mit sittlicher Art. Ein wenig weicht freilich dieser Namen ab und verstekt seine Bedeutung, daſs er nicht Jedem gleich die Natur des Mannes kund giebt. Aber denen, die sich auf Namen verstehen, offenbart er hinlänglich was Atreus sagen will. Denn man nehme nun das untreue heraus, oder die harte Reue oder das Abtrünnige, von allen Seiten ist der Name richtig. Eben so angemessen scheint auch dem Pelops der seinige beigelegt; denn er bedeutet einen, der nur auf das Nahe sieht, von pelas und ops, und so ist der Mann dieses Namens ganz würdig.

Herm. Wie so?

Sok. Was ja über den Mann gesagt wird wegen Ermordung des Myrtilos, wie er gar nicht fähig war vorauszusehen oder zu ahnden was in der Ferne lag für sein Geschlecht und wie er es mit Unheil überlud, sondern nur das Nahe und Augenblikliche sehend, und das heiſst doch Pelas, als er so alles daran sezte, um nur auf alle Weise die Ehe mit der Hippodameia zu vollziehen. — Wie richtig aber und natürlich dem Tantalos sein Namen gegeben ist, das kann Jeder sehen, wenn nemlich wahr ist, was man von ihm erzählt.

Herm. Was doch?

Sok. Das vielfältige und schwere Unglükk was ihm bei seinem Leben widerfuhr, und sich mit der gänzlichen Zerstörung seines Vaterlandes endigte, und dann auch nach seinem Tode jenes Schweben, Talanteia, des Steines über seinem Haupte stimmt wunderbar gut zu seinem Na-

men; und es sieht offenbar aus, als ob ihn jemand hätte den allerelendesten, Talantatos, nennen gewollt, statt dessen aber, um es zu verbergen, Tantalos gesagt; so etwa scheint auch diesen Namen der Zufall gebildet zu haben nach seinem Geschikk. — So scheint auch für seinen angeblichen Vater Zeus sein Namen sich gar herrlich zu eignen. Aber es ist nicht leicht zu merken. Nemlich ordentlich wie eine Erklä-
rung ist der Namen des Zeus; nur haben wir 396
ihn getheilt und Einige bedienen sich der einen, Andere der anderen Hälfte. Die Einen nemlich nennen ihn Zeus, die Anderen Dis; stellt man aber beide zusammen, dann offenbart er uns das Wesen des Gottes, welches ja eben, wie wir sagen, ein Namen soll ausrichten können. Denn keiner ist für uns und alles insgesammt so sehr die Ursache des Lebens, als der Herrscher und König über Alles. Ganz richtig also wird dieser Gott benannt als der durch welchen zu leben alle Lebendigen sich rühmen. Nur wie gesagt, der Namen, der eigentlich einer ist, ist getheilt in Dis von durch und Zen oder Zeus von leben. Dafs nun dieser der Sohn des Kronos ist, könnte anfänglich frevelhaft scheinen, wenn man es nur schnell und überhin hört. Natürlich ist aber doch, dafs Zeus der Abkömmling eines grofsen Verstandes ist, und so bedeutet das Koros in diesem Namen nicht Kind, sondern das reine und ungetrübte des Geistes, Nus. Dieser selbst ist wiederum ein Sohn des Uranos, und mit Recht wird die Hinaufsicht zur Höhe, mit diesem Namen die himmlische Urania genannt, welche sieht was oben ist, horosa ta ano, von wannen ja eben, wie die Himmelskundigen sagen, der reine Geist herkommen soll, dafs also Uranos seinen Namen

weges nur aufs Gerathewohl jedem beigelegt werden, sondern dafs sie eine gewisse Richtigkeit haben? Die üblichen Namen von Menschen und Heroen könnten uns hintergehen. Viele nemlich werden beigelegt als Benennungen von den Vorfahren her, und sind den Leuten selbst gar nicht angemessen, wie wir auch anfangs sagten, viele theilt man aus als gute Wünsche, wie Eutychides gleichsam Glükskind, Sosias, wolbehalten, Theophilos, Gottlieb und viele andere. Dergleichen, denke ich, müssen wir bei Seite lassen, und vermuthen, dafs wir das richtige vornemlich bei demjenigen finden werden, was immer und in derselben Art und Natur da ist; denn hierauf mufs sich doch wol die Bildung der Namen am meisten befleifsiget haben, und vielleicht sind auch einige von diesen durch eine göttlichere Kraft als der Menschen ihre festgesezt worden.

Herm. Sehr richtig scheint mir was du sagst, Sokrates!

Sok. Sollten wir also nicht von den Göttern die Untersuchung anfangen, wie sie wol eben diesen Namen Götter mit Recht bekommen haben?

Herm. Ganz billig.

Sok. Hierüber nun vermuthe ich dieses. Es scheint mir, dafs die ältesten Bewohner von Hellas die allein für Götter gehalten haben, welche auch jezt noch vielen Barbaren dafür gelten, nämlich Sonne, Mond und Erde, die Gestirne und den Himmel; wie sie nun dies alles immer in seiner Bahn sich bewegen und gehn sahn, so haben sie sie von dieser Eigenschaft des Gehens Götter genannt. Hernach als ihnen auch die andern bekannt geworden, haben sie auch diese insgesammt mit demselben Namen angeredet.

und ungeschikt halten. Aber dieses erwäge nun, ob es auch dir gefällt.

Herm. Sage es nur.

Sok. Die Natur des ganzen Leibes, so daſs er lebt und umhergeht, wodurch glaubst du wird wol diese gehalten und geleitet als durch die Seele?

Herm. Durch nichts anders.

Sok. Und wie? glaubst du nicht dem Anaxagoras, daſs auch was aller andern Dinge Sein ordnet und leitet, Geist und Seele ist?

Herm. Das glaube ich.

Sok. Sehr gut also schikte sich dieser Namen für die Kraft, welche das Sein leitet und hält, sie Seileit zu nennen. Und dann kann man es noch schön machen und Seele sagen.

Herm. Sehr schön, und dies dünkt mich allerdings kunstreicher zu sein als jenes.

Sok. Das ist es auch; aber ganz lächerlich kommt offenbar das Wort heraus, wenn man es genau so nimmt wie es heiſst.

Herm. Aber was sollen wir nun von dem andern sagen?

Sok. Dem Körper meinst du?

Herm. Ja.

Sok. Auf vielerlei Weise dünkt mich dies zu gehn, wenn man auch nur gar wenig ändert. Denn Einige sagen schon, die Körper wären die Gräber der Seele, in denen sie begraben liege für jezt. Und auch weil durch ihn die Seele alles begreiflich macht, was sie andeuten will, heiſst er mit Recht so gleichsam der Greifer und Griffel. Am richtigsten aber dünkt mich dieses, daſs die Orphiker diesen Namen eingeführt haben, weil nemlich die Seele, weswegen es nun auch sei, Strafe leidet, und deswegen habe sie nun diese Befestigung, damit sie doch

wenigstens erhalten werde wie in einem Gefängniſs, und darum sei nun dieser für die Seele, bis sie ihre Schuld bezahlt hat, genau was er heiſst, so daſs man kaum einen Buchstaben zu ändern brauche, ihr Kerker.

Herm. Das scheint mir gut genug gesagt zu sein, Sokrates. Aber könnten wir auch von andern Göttern, wie du es vorher vom Zeus erklärt hast, auf dieselbe Weise untersuchen, in welcher Beziehung wol ihre Namen ihnen mit Recht beigelegt sind?

Sok. Ja, beim Zeus, Hermogenes, das können wir, wenn wir doch Vernunft haben, auf eine und zwar die schönste Weise, daſs wir nemlich von den Göttern nichts wissen, weder von ihnen selbst noch von ihren Namen, wie sie sich unter einander nennen. Denn offenbar werden sie selbst sich richtig benennen. Die nächst dieser am meisten richtige Art aber wäre, wie es bei den Gebeten Gebrauch ist, daſs, wie und woher sie selbst begehren genannt zu werden, so auch wir sie nennen, weil wir nemlich weiter von nichts wissen. Denn das scheint
mir ein sehr guter Gebrauch. Willst du also, 401
so wollen wir den Göttern dies gleichsam vorher bedeuten, daſs wir über sie gar keine solche Untersuchung anstellen wollen, denn wir bilden uns gar nicht ein, dies zu können, sondern nur über die Menschen, von was für Gedanken sie wol ausgegangen sind bei Bestimmung ihrer Namen. Denn dies ist doch wol ganz unschuldig?

Herm. Das ist ja gar herrlich bescheiden gesprochen, Sokrates, und so wollen wir es demnach machen.

Sok. So laſs uns denn, wie es Sitte ist, von der Hestia anfangen.

Herm. Ganz recht.

Sok. Was soll man also sagen, daſs sich der mag gedacht haben, der die Hestia so genannt hat?

Herm. Beim Zeus, auch das scheint mir gar nicht leicht.

Sok. Es mögen wol, mein guter Hermogenes, die ersten, welche Namen festgesezt haben, gar nicht schlechte Leute gewesen sein, sondern von den Himmelskundigen und Hochfliegenden welche.

Herm. Wie so?

Sok. Mir wird es ganz klar, daſs die Bestimmung der Namen von solchen Leuten herrührt; und wenn man die fremden Mundarten mit in Betrachtung zieht, findet man gar leicht was Jeder sagen will. So auch hiebei; das Sein, welches wir Usia nennen, nennen Einige Esia und Andere wieder Osia. Zuerst nun nach der einen von diesen Spracharten hat es ja ganz guten Grund, daſs das wahre Sein und Wesen der Dinge Hestia genannt wird; so auch wenn wir wiederum das was an diesem Sein Antheil hat Hestia nennen, so wäre auch das in dieser Beziehung richtig, denn auch wir mögen statt Usia ehedem Esia gesagt haben. Ja auch wenn man bedenkt, wie es bei den Opfern gehalten wird, muſs man glauben, bei Festsezung dieses Namens sei hieran gedacht worden. Denn ganz billig opfern wol diejenigen vor allen andern Göttern zuerst der Hestia, welche das Wesen aller Dinge Hestia nannten. Die aber Osia gesagt haben, mögen wol, sollte man denken, mit dem Herakleitos geglaubt haben, alles Seiende gehe, und es bleibe nichts fest, die Ursach also und das Regierende für Alles sei das stoſsende, othun, woher es denn mit Recht Osia genannt

wurde. Auch das aber wollen wir nur als Nichtswissende gesagt haben. Nach der Hestia nun wenden wir uns billig zur Rhea und dem Kronos. Doch des Kronos Namen haben wir ja schon durchgenommen. — Aber vielleicht ist es Nichts, was ich sagen will.

Herm. Was doch, Sokrates?

Sok. O Guter, ich erblikke einen ganzen Schwarm Weisheit.

Herm. Was doch für einen?

Sok. Lächerlich ist es freilich zu sagen, aber ich glaube doch, es hat seine Wahrscheinlichkeit.

Herm. In welcher Art denn? 402

Sok. Ich glaube zu sehen, daſs Herakleitos gar alte Weisheit vorbringt, offenbar von Kronos und Rhea her, und was auch Homeros schon gesagt hat.

Herm. Wie meinst du das.

Sok. Herakleitos sagt doch, daſs Alles davon geht und nichts bleibt, und indem er alles Seiende einem strömenden Flusse vergleicht, sagt er, man könne nicht zweimal in denselbigen Fluſs steigen.

Herm. Ganz richtig.

Sok. Wie nun? dünkt dich der viel anders gedacht zu haben als Herakleitos, der aller andern Götter Urahnen Kronos und Rhea genannt hat? Oder meinst du, es sei von ohngefähr, daſs er beiden ihre Namen von Flüssen gegeben hat? Wie auch Homeros den Okeanos den Vater der Götter nennt, und Tethys die Mutter; und ich glaube auch Hesiodos. Ja auch Orpheus sagt, wo Erst Okeanos selbst der geräuschige schreitet zur Ehe, Der sich mit Tethys von Mutterseit' ihm Schwester begattet. Betrachte nur, wie dies Alles unter sich zusammenstimmt, und

wie es auch alles auf des Herakleitos Lehre sich
bezieht.

Herm. Daran scheint wol etwas zu sein,
Sokrates, nur sehe ich noch nicht, was der Na-
men der Tethys will.

Sok. Das erklärt sich ja von selbst, daſs
es nur etwas verstekt der Namen einer Quelle
ist. Denn das sikkernde, tanzende und sin-
ternde, diattomenon und athumenon, ist das
Bild einer Quelle; und aus diesen beiden Wor-
ten ist der Namen Tethys zusammengesezt.

Herm. Das war gar herrlich, Sokrates.

Sok. Was wollte es nicht! Aber wie wei-
ter? Den Zeus haben wir schon gehabt?

Herm. Ja.

Sok. Wollen wir also seine Brüder erklä-
ren, den Poseïdon, und Pluton, nebst dem an-
dern Namen, den man diesem beilegt?

Herm. Das wollen wir.

Sok. Poseidon nun mag wol deswegen so
benannt worden sein von dem, der ihn zuerst
so nannte, weil diesen im Gehen die Gewalt des
Meeres aufhielt und ihn nicht weiter schreiten
lieſs, sondern ihm gleichsam eine Fessel wurde
für seine Füſse. Daher nannte er den diese Ge-
walt beherrschenden Gott Poseidon, weil er ein
Posidesmos war, und das e ist vielleicht nur der
Schiklichkeit wegen hineingekommen. Viel-
leicht aber wollte er auch das nicht sagen, son-
dern es waren anstatt des s zwei l, weil nemlich
der Gott ein Polla eidos ist, vieles weiſs. Viel-
leicht heiſst er aber auch der Erschütternde, ho
seion, und das p und d sind nur hineingesezt.
Pluton aber ist offenbar in Beziehung auf die
403 Gabe des Reichthums, Plutos, so genannt wor-
den, weil nemlich der Reichthum von unten
aus der Erde kommt. Durch den Namen Hades

ist es mit dem Apollon wie ich sage, Viele sind bange vor dem Namen des Gottes, als deute er auf etwas furchtbares. Oder hast du das nie bemerkt?

Herm. Allerdings, und du hast sehr recht.

Sok. Mir aber scheint er ganz herrlich sich zu schikken für die Eigenschaft des Gottes.

Herm. Wie so?

Sok. Ich will versuchen dir zu erklären was ich meine. Unmöglich nemlich könnte sich ein einziger Namen besser schikken zu den
405 vier Eigenschaften des Gottes, so dafs er auf alle anspielte, und gewissermafsen die Tonkunst und das Weissagen und die Heilkunst und die Geschiklichkeit des Bogens bezeichnete.

Herm. Sprich nur! Denn gar wunderbar kündigest du den Namen an.

Sok. Sehr wohl gesezt ist er, wie es dem Gotte der Tonkunst geziemt. Zuerst nemlich das Waschen und die Reinigungen in der Heilkunst sowol als beim Wahrsagen, und, es sei nun mit Arzeneien oder Zaubermitteln, alle Räucherungen und Bäder und Besprengungen, welche dabei vorgehen, diese haben alle einen und denselben Zwekk, nemlich den Menschen rein darzustellen an Leib und Seele. Oder nicht?

Herm. Allerdings.

Sok. Der reinigende und abwaschende Gott und der erlösende von solchen Uebeln also, wäre dieser?

Herm. Allerdings.

Sok. Also in Beziehung auf die Abwaschungen und Erlösungen von solchen Uebeln könnte er als Arzt mit Recht Apolyon heifsen. Aber wegen des Weissagens und des wahren und einfältigen, haplun, darin, denn das ist

einerlei, würde er mit Recht so heifsen wie ihn
die Thessalier nennen; in ganz Thessalien nem-
lich nennt man diesen Gott Aplos. Weil er fer-
ner als Schüze immer seines Zieles gewifs ist,
deswegen heifst er der stets treffende, Aei bal-
lon. Der Tonkunst wegen endlich mufs man
annehmen, dafs, wie dies in vielen andern Wor-
ten zu sehen ist, das A hier ebenfalls soviel be-
deutet als zugleich, und dadurch sein Mitgehn,
Polesis, angedeutet worden, theils das um den
Himmel, welches man seine Bahn nennt, theils
auch in jener Zusammenstimmung beim Gesan-
ge welche man Harmonie nennt, wie denn auch
die, welche sich auf Tonkunst und Sternkunde
verstehen wollen, behaupten, dafs dies alles zu-
sammen in einer gewissen Harmonie gehe. Der
Harmonie nun steht dieser Gott vor, und füh-
ret so dies alles mit einander bei Göttern und
Menschen. Wie wir nun einen Beigänger und eine
Beischläferin durch Veränderung des o in a Ako-
luthos nennen und Akoitis, so nennen wir auch
jezt den Gott, der ein Begleiter, Homopolon,
ist, Apollon, indem wir noch ein l hineinsezen,
weil er sonst gleichnamig würde mit einem har-
ten Worte, welches auch jezt noch Einige darin
zu sehen glauben, und darüber die eigentliche
Bedeutung des Namens unrichtig auffassen, so
dafs sie ihn fürchten, als bedeute er irgend ein
Verderben, da er vielmehr, wie eben gezeigt
ist, auf alle Eigenschaften des Gottes zugleich
anspielt, auf seine Wahrhaftigkeit, seine Sicher-
heit im Treffen, sein erlösendes Abwaschen und 406
seine ordnende Umherführung. — Die Musen
aber und überhaupt die Musik haben sie wol of-
fenbar vom Nachsinnen (Mosthai) und von der
Liebe zum Nachforschen und zur Weisheit so
genannt. — Die Leto ferner von der Gutmü-

thigkeit der Göttin, und weil sie sich willig beweiset, wenn einer etwas bedarf. Vielleicht ist es auch wie die Ausländer sprechen, deren viele Letho sagen, und dann schiene sie von denen die sie so nennen, weil sie keine rauhe Gemüthsart hat, sondern eine sanfte und zarte, leion ethos, deshalb Letho genannt zu sein. Artemis aber bedeutet das unverlezte und züchtige, artemes, wegen ihrer Liebe zur Jungfräulichkeit. Vielleicht wollte auch der Benennende sie eine Kennerin der Tugend (Aretes histor) nennen. Vielleicht auch weil sie die Beiwohnung des Mannes haſst (Aroton misusa), aus einer von diesen oder aus allen diesen Ursachen hat die Göttin ihren Namen bekommen.

Herm. Wie aber Dionysos und Aphrodite?

Sok. Da fragst du schwere Dinge, Sohn des Hipponikos! Doch es giebt ja sowol eine ernsthafte als eine scherzhafte Art, die Namen dieser Götter auszulegen. Nach der ernsthaften frage bei gewissen Andern; die scherzhafte aber hindert uns nichts durchzugehn, denn diese Götter selbst lieben den Scherz. Dionysos nun könnte als der Geber des Weines Didoinysos im Scherze genannt worden sein; und der Wein, weil er vielen Trinkenden die Meinung erregt Verstand zu haben, obschon sie ihn nicht haben, könnte mit Recht Oionus heiſsen. Wegen der Aphrodite ist nicht Noth dem Hesiodos zu widersprechen, sondern man kann ihm zugeben, sie sei wegen ihrer Entstehung aus dem Schaume des Meeres so genannt worden.

Herm. Aber Sokrates, du wirst doch nicht als Athener die Athene vergessen, oder den Hephästos und Ares?

Sok. Das wäre wol auch nicht recht.

Herm. Freilich nicht.

Sok. Der eine von ihren Namen ist wol gar nicht schwer zu erklären, woher er rührt.

Herm. Was für einer?

Sok. Wir nennen sie doch Pallas?

Herm. Freilich.

Sok. Wenn wir nun glaubten, dieser sei ihr beigelegt, weil sie bewaffnet einhergeht: so würden wir, denke ich, ganz recht glauben. Denn sich selbst oder etwas anderes von der Erde in die Höhe heben, oder in den Händen so halten, das nennen wir doch schweben und schwingen, pallein?

Herm. Allerdings.

Sok. Also Pallas in sofern. 407

Herm. Und ganz richtig. Aber den andern Namen, wie erklärst du den?

Sok. Athene meinst du?

Herm. Ja.

Sok. Das ist schon schwieriger, Freund. Es scheinen aber die Alten von der Athene eben das gehalten zu haben, was noch jezt die, welche sich auf den Homeros verstehen. Denn die mehresten von diesen sagen auch bei ihren Auslegungen des Dichters, er habe durch die Athene Verstand und Einsicht vorgestellt, und eben dergleichen etwas scheint auch, wer die Namen bestimmt, von ihr gedacht zu haben, nur drükte er es noch stärker aus, indem er sie gleichsam Gottes Vernunft, Theu noësis nennt, so dafs sie ha Theonoa ist, indem er sich nur auf ausländische Art des a statt e bedient, und das sis wegwirft. Doch vielleicht auch nicht einmal so, sondern weil sie vorzüglich vor allen das göttliche bedenkt, hat er sie Theonoe genannt. Auch steht nichts im Wege, dafs er das Vernünftige in der Gesinnung, was eben diese Göttin sein soll, habe

Ethonoe nennen gewollt, und nur er selbst oder Andere nach ihm es verschönern wollten, wie sie meinten, und sie dann Athene nannten.

Herm. Wie aber mit dem Hephästos, wie erklärst du den?

Sok. Meinst du den rechten, der sich auf das Licht versteht, Phaëos histor?

Herm. Ja wol.

Sok. Ist das nicht Jedem einleuchtend, daſs dieser eigentlich Pheistos heiſst, und das E nur vorgesezt ist?

Herm. Das mag wol sein, wenn dir nicht etwa, wie ich fast glaube, noch etwas anderes einfällt.

Sok. Damit das nicht geschehe, so frage lieber gleich nach dem Ares.

Herm. Ich frage.

Sok. Also wenn du willst kann dieser von dem mannhaften und tapfern, arrhen und andreion, Ares heiſsen. Oder auch von seinem harten unbiegsamen Wesen, was wir arrhaton nennen, auch hievon dürfte ein ganz kriegerischer Gott Ares genannt werden.

Herm. Freilich.

Sok. Aber nun laſs uns bei den Göttern! von den Göttern aufhören, denn es ängstet mich von ihnen zu reden. Willst du aber irgend andere, die lege mir nur vor, daſs du erkennest, wie Euthyphrons Rosse geübt sind.

Herm. Das will ich thun. Nur um Einen frage ich dich noch vorher, nemlich den Hermes, weil doch Kratylos läugnet, daſs ich ein Hermogenes wäre. Versuchen wir also von dem Hermes auch auszufinden, was sein Namen bedeutet, damit wir auch sehen, ob wol dieser irgend Recht hat.

Sok.

Sok. Auf alle Weise muſs doch Hermes etwas von der Rede bedeuten, denn daſs er Dollmetscher ist und Bote, auch hinterlistig und betrügerisch in Reden, und auf dem Markte Verkehr treibt, dieses ganze Geschäft beruht doch 408
auf der Kraft der Rede. Wie wir nun auch schon vorher sagten, Eirein ist der Gebrauch der Rede, und was beim Homeros so oft vorkommt, emesato bedeutet erfinden. Aus diesen beiden zusammen befiehlt uns also der Namengeber gleichsam, den welcher das Reden und die Rede erfunden hat, diesen Gott, ihr Leute, müſstet ihr doch billig Eiremes nennen. Nun aber, wie mir scheint, puzen wir den Namen aus, und nennen ihn Hermes. Auch die Iris ist offenbar von eirein benannt, weil sie Botin war.

Herm. So mag, beim Zeus, Kratylos wol ganz Recht gehabt haben, daſs ich kein Hermogenes bin; denn keinesweges bin ich erfinderisch im Reden.

Sok. Und daſs Pan, der Sohn des Hermes, so zwitterhaft ist, das läſst sich auch sehr gut begreifen, Freund.

Herm. Wie so?

Sok. Du weiſst doch, daſs die Rede Alles, pan, andeutet, und immer umher sich wälzt und geht, und daſs sie zwiefach ist, wahr und falsch?

Herm. Allerdings.

Sok. Das wahre davon ist also glatt und göttlich, und wohnt oberhalb unter den Göttern; das falsche aber unterhalb unter dem groſsen Haufen der Menschen, und ist rauh und bökkisch, was tragisch auch bedeutet, wie denn auch die meisten Fabeln und Unwahrheiten sich finden auf dem Gebiete des tragischen.

Herm. Freilich.

Sok. Mit Recht also ist der Alles andeutende und immer wandelnde, Aei polon, Pan Aipolos genannt worden, der zwitterhafte Sohn des Hermes, oberhalb glatt, unterhalb aber rauh und boksähnlich. Und offenbar ist doch Pan die Rede oder der Bruder der Rede, wenn er ein Sohn des Hermes ist, und daſs Geschwister einander ähnlich sehn, ist ganz natürlich. Aber wie ich sagte, laſs uns nun machen, Bester, daſs wir von den Göttern fortkommen.

Herm. Von diesen wol, Sokrates, wenn du willst. Aber was hindert dich jene andern durchzugehn, wie Sonne, Mond und Sterne, Erde und Aether, Luft, Feuer, Wasser, Jahr und Jahreszeiten.

Sok. Gar vielerlei legst du mir da auf. Indeſs, wenn es dir lieb ist, so will ich wol.

Herm. Sehr lieb gewiſs.

Sok. Was willst du also zuerst? Oder sollen wir, wie auch du eben, mit der Sonne anfangen.

Herm. Ganz recht.

409 Sok. Diese nun könnte so heiſsen, weil sie wenn sie anfgegangen ist die Gegenstände von einander sondert, auch deshalb weil sie sich in ihrem Laufe um die Erde immer so wendet; auch weil sie was aus der Erde hervorwächst während ihres Umlaufes mit Farben schmükt, so daſs das Sehen eine Wonne wird.

Herm. Wie aber der Mond?

Sok. Dieser Namen scheint dem Anaxagoras wehe zu thun.

Herm. Wie so?

Sok. Er scheint schon von älteren Zeiten her etwas kund zu machen, was dieser erst

neuerlich gesagt hat, daſs nemlich der Mond sein Licht von der Sonne hat.

Herm. Wie das?

Sok. Hell und glänzend hieſs doch vor Alters Mon?

Herm. Ja.

Sok. Und neu und alt ist dieser Schein immer am Monde, wenn anders die Anaxagoreer Recht haben. Denn so oft die Sonne im Kreise um ihn herumgeht, wirft sie immer neuen Schein auf ihn; der alte aber ist der vom vorigen Monat.

Herm. So ist es.

Sok. Weil nun der Mond immer neuen und alten Schein hat, kann er mit Recht eigentlich Moneualt heiſsen, und zusammengezogen heiſst das Mond.

Herm. Das ist ja gar ein dithyrambischer Namen, Sokrates. Aber was machst du aus dem Monat und den Sternen?

Sok. Der Monat könnte, weil ein neuer alle Morgen näher kommt, Morgennaht heiſsen, die Sterne aber ihren Namen von den Strahlen haben, die Strahlen selbst aber, weil den Staar Alle bekommen die immer hinein sehen wollten, eigentlich Staarallen geheiſsen haben, nun aber hat man das schöner gemacht und Strahl gesagt.

Herm. Wie aber mit Feuer und Wasser?

Sok. Vom Feuer weiſs ich gar nichts, und entweder muſs mich des Euthyphrons Muse verlassen haben, oder dies allzuschwer sein. Sieh nun zu, welchen Kunstgriff ich anbringe bei allen dergleichen, von denen ich nichts zu sagen weiſs.

Herm. Was für einen?

Sok. Das will ich dir sagen. Antworte mir nur. Weiſst du zu sagen, weshalb das Feuer so heiſst?

Herm. Ich, beim Zeus, gewiſs nicht.

Sok. So sieh zu, was mir davon ahndet. Ich denke nemlich, daſs die Hellenen, zumal die in der Nähe der Barbaren wohnenden, gar viele Worte von den Barbaren angenommen haben.

Herm. Und was weiter?

Sok. Wenn man nun aus der hellenischen Sprache erklären will, in wiefern diese mögen richtig gebildet sein, und nicht aus jener, der das Wort wirklich angehört: so siehst du wol, daſs man nichts schaffen wird.

Herm. Ganz natürlich.

410 Sok. Also sieh zu, ob nicht auch dieses Wort ein barbarisches ist. Denn einerseits ist gar nicht leicht, es an die hellenische Sprache anzuknüpfen, andrerseits ist ganz bekannt, daſs die Phryger es mit einer kleinen Veränderung eben so nennen, was auch von Wasser, Hund und vielen andern gilt.

Herm. Richtig.

Sok. Solchen muſs man also keine Gewalt anthun, wenn man auch wirklich etwas von ihnen zu sagen wüſste. Aus diesem Grunde nun weise ich das Feuer und das Wasser von der Hand. Die Luft aber, Hermogenes, sollte die etwa deshalb so heiſsen, weil sie Dinge von der Erde lüpft? Oder weil sie immer läuft? Oder weil aus ihrer Bewegung der Wind entsteht? Den Wind nemlich nennt man auch wol dichterisch Hauch, und sagt von ihm daſs er weht. Vielleicht also ist sie, als ob man sagen wollte Laufhauch oder Laufweht, daher Luft genannt worden. Den Aether aber stelle ich mir so vor,

weil er die Luft selbst umfliefst und sich immer dreht, konnte er sehr leicht der sich um Alles Dreher genannt werden. Was aber Erde sagen will, das versteht man besser, wenn man Welt dazunimmt, wofür die Alten Werld sagen, wodurch sich beides verwandt zeigt und offenbar wird, dafs Erde eigentlich Werde heifst, und mit Recht die Erzeugerin so genannt wird.

Herm. Gut.

Sok. Was war uns nun das nächste?

Herm. Die Zeit und das Jahr.

Sok. Die Zeit mufs man nur, wie das oft in vielen Gegenden verwechselt wird, Ziet nennen. Denn Ziet heifst sie, weil sie dem Winter und Sommer, den Winden und den Früchten der Erde ihr Ziel sezt, dieser Bestimmung wegen heifst sie mit Recht Ziet oder Zeit. Jahr aber und Jahreszeit scheint ganz dasselbe zu sein. Denn was alles wachsende und werdende an seinem Theil ans Licht bringt und durch sich selbst J e d e s g a r macht und reif, das kann mit Recht Jahr heifsen. Und von Jahreszeit gälte dann das umgekehrte von dem was wir vorher über den Namen Zeus sagten, wie nemlich dort eine Erklärung in zwei Namen zertheilt sich zeigte, und Einige sich des einen bedienten, Andere des andern, so sind hier gleichsam zwei Erklärungen in ein und dasselbe Wort zusammengebracht, und werden von Allen verbunden, wenn sie Jahreszeit sagen.

Herm. Wahrhaftig, Sokrates, du machst grofse Fortschritte.

Sok. Ich denke wol, man sieht dafs ich es schon weit gebracht habe in der Weisheit.

Herm. Allerdings.

Sok. Und bald wirst du es noch mehr sagen.

411 Herm. Aber nächst dieser Art möchte ich nun gern jene schönen Worte betrachten, was für eine Richtigkeit sie wol bei sich führen, die auf die Tugend gehn, wie Gesinnung, Verstand, Gerechtigkeit und die übrigen hieher gehörigen.

Sok. Da störest du uns keine schlechte Art von Worten auf, Freund! Indefs da ich einmal die Löwenhaut umgethan habe, darf ich ja keine Furcht zeigen, sondern mufs zusehn, wie es steht um Gesinnung, Verstand, Einsicht, Erkenntnifs und die andern schönen Worte, welche du meinst.

Herm. Freilich dürfen wir ja nicht eher ablassen.

Sok. Und warlich, beim Hunde, das dünkt mich gar keine schlechte Ahndung zu sein, was ich auch vorher schon bemerkt habe, dafs die ganz Alten, welche die Benennungen bestimmt haben, gerade wie jezt die meisten unter den Weisen, weil sie sich so oft und vielfältig herumdrehen müssen bei der Untersuchung, wie es sich mit den Dingen verhält, immer gar sehr schwindlig werden, und ihnen dann scheint, als ob die Dinge sich herumdrehten und auf alle Weise in Bewegung wären. Sie suchen aber die Schuld von dieser Erscheinung nicht innerlich in dem was ihnen selbst begegnet, sondern in den Dingen selbst, die eben so geartet wären, dafs nichts fest und beständig bleibe, sondern alles fliefse und sich rege und immer in voller Bewegung und Erzeugung sei. Das sage ich mit Hinsicht auf alle die Worte, mit denen wir jezt zu thun haben.

Herm. Wie so das, Sokrates?

Sok. Du hast sie vielleicht nicht recht darauf angesehn, dafs offenbar den Dingen nur

unter dieser Voraussezung, dafs sie fliefsen und werden und sich bewegen, diese Namen sind beigelegt worden.

Herm. Das bin ich gar nicht gewahr worden.

Sok. Gleich zuerst jenes was wir erst nannten hat auf alle Weise eine solche Beziehung.

Herm. Welches denn?

Sok. Die Gesinnung. Denn diese ist offenbar der Sinn für das Gehende und Junge, jung aber sind die Dinge, weil sie immer werdend sind. Man könnte auch sagen, des Gehenden Sein in uns; auf alle Weise deutet es auf Bewegung. Oder wenn du willst, die Einsicht bezeichnet offenbar die Ansicht und das Sehen des Eilens, und Eilen ist doch eine Art sich zu bewegen. Eben so wenn du willst die Vernunft ist von Vernehmen, das Nehmen des Werdens, denn dafs nach diesem die Seele trachtet, macht der kund, der diesen Namen gleichsam Werdnehmen gesezt hat. Denn Vernunft hiefs es nicht vor Alters, sondern das V mufs man sich weich denken, und das D ist herausgeworfen. Die Besonnenheit aber oder Besinnung ist offenbar das Behalten dessen, was wir eben schon betrachtet haben, der Gesinnung. Die Erkenntnifs aber deutet sicher darauf, dafs indem die Dinge sich bewegen, die Seele, die tüchtige 412
nemlich, sie begleitet und weder hinter ihnen zurükbleibt noch ihnen voraneilt. Darum mufs man dem Anfangsbuchstaben einen scharfen Hauch geben, und hernach o lesen statt e, so bekommt man die Herkommnifs der Seele mit den Dingen. Verstand aber von den Dingen scheint das zu sein, was man durch Folgerungen erlangt, und wenn einer Verstehen sagt mit

Umkehrung zweier Buchstaben Werdsehen, meint er dasselbe als Erkennen, und deutet an, daſs die Seele sehend dem Werden der Dinge folgt. So auch die Weisheit bedeutet nichts anders als des Wehenden Gewiſsheit, freilich etwas dunkler und wunderlicher. Allein man muſs sich nur erinnern aus den Dichtern und ihrer Sprache, daſs von allen schnellen und kaum sichtbaren Bewegungen das Wehen gebraucht wird. Von dieser Bewegung nun gewiſs zu sein, das bedeutet die Weisheit, offenbar also unter Voraussezung, daſs die Dinge sich bewegen. Eben so das Gute will eigentlich dem gültigen in der gesammten Natur diesen Namen geben. Wenn nemlich alle Dinge sich bewegen, so giebt es doch darin Schnelligkeit und Langsamkeit, und es ist nicht alles schnelle und muthige gültig und zu loben, sondern nur einiges davon ist so gültig, und eben dieses gültig muthige heiſst das Gute. Die Gerechtigkeit nun ist leicht zu verstehen, daſs sie auf die Thunlichkeit des gerechten geht. Das Gerechte selbst aber ist schwer. Denn das sieht man wol, bis zu einer gewissen Stelle sind die Meisten darüber einig, weiterhin aber ist Streit. Die nemlich welche glauben, daſs alles im Gange ist, denken sich das meiste so, daſs es eben nichts anderes ist als ein Fortgehn. Durch dieses Alles aber gehe ein anderes hindurch, vermittelst dessen alles werdende werde, und welches also erst das rechte gehende sei. Dieses müsse das schnellste sein und das dünnste, Denn es könnte sonst nicht durch alles gehende hindurch gehen, wenn es nicht das dünnste wäre, so daſs nichts es fassen und festhalten kann, und zugleich das schnellste, so daſs dieses rechte gehende alles andere behandelt als stehendes. Da es nun durch alles hin-

durchgehend über alles Aufsicht und Recht ausübt, so führt es wohlverdient diesen Namen des gehenden rechten, der nur des Wohlklangs wegen in gerecht zusammengezogen worden. Bis hieher nun, wie ich eben sagte, sind die meisten einig über das Gerechte. Und ich, o Hermogenes, der ich besonders lüstern danach bin, 415
habe dies alles erforscht als ein Geheimniſs, und daſs dieses Gerechte auch das ursächliche ist, denn wodurch etwas wird, das ist die Durchsache oder Ursache; und es sagte mir auch einer ganz heimlich, deswegen hieſse es eben mit Recht so. Wenn ich sie aber, nachdem ich dies alles gehört, nichts desto weniger ganz sachte weiter frage, Was, o Bester, ist doch aber nun das Gerechte, wenn dies alles sich so verhält, dann dünkt ihnen schon daſs ich weiter frage als sich ziemt, und über die Schranken hinaus springe. Denn sie meinen, ich hätte ja nun schon genug erfahren und gehört vom Gerechten, und wenn sie nun doch versuchen wollen mir satt und genug zu geben, dann spricht jeder etwas anderes und sie stimmen nicht mehr zusammen. Der Eine sagt wol, das Gerechte sei die Sonne, denn diese gehe durch alles hindurch, und führe rechnend die Aufsicht über die Dinge. Wenn ich denn dies, hocherfreut als hätte ich etwas herrliches gehört, einem andern erzähle: so lacht mich der aus, wenn er es gehört hat, und fragt mich, ob ich denn glaube es sei keine Gerechtigkeit zu finden unter den Menschen nach Sonnenuntergang? Und bin ich dann wieder lüstern danach, was der wol meint, so sagt er es sei das Feuer, und das ist warlich nicht leicht zu verstehen. Ein Anderer sagt wieder, nicht das Feuer selbst, sondern die dem Feuer einwohnende Wärme. Ein Anderer sagt, er lache

alle diese aus, und das Gerechte sei, was auch schon Anaxagoras gesagt, die Vernunft. Denn diese sei, sagt er, selbstherrschend, und mit nichts anderm vermischt ordne sie alles, indem sie durch alles hindurchgeht. So komme ich denn in weit gröſsere Verwirrung, Bester, als worin ich war, ehe ich mich bemühte zu erfahren, was das Gerechte wol wäre. Weshalb wir aber jezt danach fragten, der Namen, der scheint ihm aus dieser Ursach zuzukommen.

Herm. Dies hast du offenbar von Jemand gehört, Sokrates, und nicht jezt aus dem Stegreif vorgebracht.

Sok. Wie aber? Das andere auch?

Herm. Nein das wol nicht.

Sok. So höre denn. Vielleicht kann ich dich auch mit dem übrigen noch hintergehen, daſs du glaubst, ich hätte es nicht sonst wo gehört. Also was ist uns noch übrig nach der Gerechtigkeit? Die Tapferkeit, glaube ich, sind wir noch nicht durchgegangen. Denn die Ungerechtigkeit ist ohne weiteres die Verhinderung des gehenden rechten. Die Tapferkeit aber zeigt, daſs sie in Beziehung auf Streit so genannt worden; und Streit giebt es unter den Dingen, wenn sie sich bewegen, keinen andern als die entgegengesezte Bewegung; und daher zeigt, wenn du nur ein weniges nachgiebst, der Namen Tappfertigkeit, weil doch tappen stark entgegentreten heiſst, ihr eigentliches Wesen. Offenbar aber ist nicht die einer jeden entgegengesezte Bewegung Tapferkeit, sondern nur welche der bei dem gerechten vorbeilaufenden sich entgegensezt, denn sonst könnte ja die Tapfer-
414 keit nicht gelobt werden. Eben so bedeuten Mann und mannhaft, woran man doch bei tapfer denken muſs, das mächtig angehende. Weib

hingegen will wol offenbar Werden und Leib sagen. Frau aber scheint von frisch und saugen benannt zu sein, frisch aber, o Hermogenes, von frei und rasch, weil das befruchtete und genährte ja so wird.

Herm. Das mag wol sein, Sokrates.

Sok. Und so bildet das frisch und erfrischen selbst das Wachsthum der Jugend ab, daſs es rasch und plözlich geschieht. — Aber du giebst nicht gut Acht auf mich, daſs ich aus der Bahn springe, wenn ich auf eine glatte Stelle komme, denn es sind mir noch mehrere von jenen wichtigen Worten übrig.

Herm. Ganz recht.

Sok. Hievon ist nun eines auch die Kunst, zu wissen was die wol sagen will.

Herm. Allerdings.

Sok. Das ist nun wol der Kunde Sinn, wenn du nur das d wegwirfst, und statt des t das in annimmst.

Herm. Gar sehr dürftig, Sokrates.

Sok. Aber weiſst du denn nicht, du Schwieriger, daſs die ursprünglichen Namen schon ganz zusammengeschmolzen worden sind von denen, welche sie prächtig machen wollten, und nun Buchstaben darum hersezten, und andere herausnahmen des bloſsen Wohlklangs wegen, so daſs sie auf vielerlei Weise verdreht sind theils der Verschönerung wegen, theils aus Schuld der Zeit. So wie in Spiegel, scheint dir da nicht auch ganz ungereimt das ge hineingesezt zu sein? Aber dergleichen, denke ich, thun die, welche sich um die Richtigkeit nichts bekümmern, sondern nur der Stimme wohlthun wollen, und deshalb oft soviel zu den ersten Namen hinzuthun, daſs zulezt kein Mensch mehr verstehen kann, was das Wort sagen will,

wie sie auch eine Spange anstatt Spanne Spange nennen und vieles andere.

Herm. Das ist freilich wol so, Sokrates.

Sok. Wenn man aber wieder Jeden läſst nach Belieben Buchstaben hineinsezen in die Worte und herausnehmen, so muſs es wol sehr leicht sein, jeden Namen jeder Sache anzupassen.

Herm. Da hast du Recht.

Sok. Recht freilich; aber ich denke, du weiser Aufseher muſst eben Acht haben, daſs Maaſs und Billigkeit beobachtet werde.

Herm. Ich wollte wol.

Sok. Und ich will es auch mit dir, Her-
415 mogenes. Aber nimm es nur nicht gar zu genau, du Wunderlicher, daſs du mir nicht entnervest den Muth. Denn ich komme jezt zum Gipfel alles bisherigen, wenn wir nach der Kunst erst noch das Geschikk betrachtet haben. Geschikk nemlich scheint mir dasjenige anzudeuten, wodurch man es weit bringt. Daher muſs, wenn doch alles in Bewegung ist, aus diesen beiden dem Gehen und dem sich schikken in das Gehen der Namen Geschikk zusammengesezt sein. Doch wie gesagt, wir müssen nun zu dem Gipfel alles dessen, was wir jezt vorhaben, kommen, indem wir untersuchen, was wol die Namen der Tugend und der Bosheit sagen wollen. Das eine nun sehe ich noch nicht, das andere scheint mir aber deutlich zu sein; es stimmt wenigstens mit allem bisherigen überein. Wenn nemlich alle Dinge gehen, so muſs alles bös hingehende Bosheit sein; am meisten aber muſs was in der Seele ein solches bös hingehn zu den Dingen ist den Namen des Ganzen führen und Bosheit sein. Was aber böse gehen heiſst, das glaube ich zeigt sich auch an der Feigheit, welche wir nicht mitgenommen, son-

dern übergangen haben, da wir sie sollten nach der Tapferkeit betrachtet haben; so haben wir wol auch vieles andere übergangen. Die Feigherzigkeit also deutet darauf, daſs sie ein festes Band für die Seele ist; denn das Ziehen ist etwas bindendes, und die Feigherzigkeit ist ein fest sich herziehn der Seele; wie auch die Verlegenheit etwas schlechtes ist, und alles, wie es scheint, was die Bewegung und das Gehen hindert. Jenes böse gehn deutet also auf eine aufgehaltene und gehinderte Bewegung, wodurch die Seele, wenn sie eine solche hat, voll Bosheit wird. Heiſst nun aus dieser Ursache die Bosheit so, so muſs ja die Tugend das Gegentheil bedeuten, nemlich eine Unbefangenheit zuerst, und dann daſs der Fluſs einer guten Seele immer frei ist, so daſs also ein unaufgehaltener und ungehinderter Gang, wie es scheint, durch dieses Wort bezeichnet wird. Richtig also hieſse sie Tugehend, als immer zu gehend, denn t und z werden häufig verwechselt. Vielleicht aber meint er auch das thunliche Gehen als die vorzüglichste Beschaffenheit der Seele, es wird aber zusammengeklappt und heiſst Tugend. Vielleicht sagst du nun wieder ich künstle; ich behaupte aber, daſs wenn die Bosheit wie ich sie vorher erklärte richtig ist, dann auch dieses Wort die Tugend richtig sein muſs.

Herm. Aber das Böse selbst, woraus du mehreres vorher erklärtest, was meint wol das Wort?

Sok. Das scheint mir, beim Zeus, gar 416
wunderlich und schwer zu erklären. Daher muſs ich auch hiebei jenen Kunstgriff anwenden.

Herm. Welchen doch?

Sok. Daſs ich sage, auch das sei ein barbarisches Wort.

Herm. Und wol mit Recht magst du das sagen, Sokrates. Also, wenn du meinst, wollen wir dies lassen, und dagegen das redliche und das schändliche versuchen auszufinden, worin das wol gegründet ist.

Sok. Das schändliche scheint mir gar sehr deutlich, was es meint, denn auch dieses stimmt mit dem vorigen überein. Nemlich alles was die Dinge am Fließen hindert und darin aufhält scheint mir der Erfinder der Worte überall zu schmähen; daher hat er auch hier dem, was den Fluſs stets hemmt diesen Namen gegeben das stethemmtliche, nun aber ziehn sie es zusammen und nennen es schändlich.

Herm. Wie aber das redliche?

Sok. Das ist schwerer zu entdekken. Wiewol doch in der Aussprache nur der Wohlklang und die Länge des Tons abweicht.

Herm. Wie so?

Sok. Es scheint mir nemlich dieses Wort eigentlich eine Bezeichnung der Vernunft zu sein.

Herm. Wie meinst du das?

Sok. Sprich doch, was glaubst du denn ist Ursach daran, daſs von jedem Ding geredet wird? Nicht jenes, welches die Namen bestimmt?

Herm. Allerdings.

Sok. Und dies ist doch gewiſs die Vernunft der Götter oder der Menschen oder beider?

Herm. Ja.

Sok. Also das redende von den Dingen, und das redliche, ist dieses selbige, die Vernunft.

Herm. So scheint es.

Sok. Und nicht wahr, was Vernunft und Verstand verrichten, das ist das löbliche, was aber nicht, das tadelnswerthe?

HERM. Freilich.

SOK. Das heilende Vermögen nun verrichtet heilsames, und das bildende bildnerisches? Oder wie meinst du?

HERM. Eben so allerdings.

SOK. Und das redende also redliches?

HERM. So mufs es wol.

SOK. Und das ist, wie wir sagen, der Verstand?

HERM. Freilich.

SOK. Also ist ganz richtig das redliche eine Benennung der Vernunft, welche ja dergleichen verrichtet, was wir als redlich loben.

HERM. So scheint es.

SOK. Was ist uns nun wol noch übrig von dergleichen?

HERM. Dieses, was sich gleichfalls auf das Gute und Schöne bezieht, das vortheilhafte, zwekmäfsige, nüzliche, gewinnvolle und das Gegentheil hievon.

SOK. Das Vortheilhafte könntest du wol
schon selbst finden aus dem vorigen, wenn du
es überlegtest. Denn es scheint mir sehr ver-
wandt mit der Erkenntnifs. Es deutet nemlich 417
auf nichts anderes als auf das Fortgehn der Seele
mit den Dingen. Was hiedurch ausgerichtet
wird scheint vortheilhaft und Vortheil von dem
zum Heil mit fortgehn zu heifsen. Das gewinn-
volle aber kommt von Gewinn, und das Wort
Gewinn wird dir, wenn du nur das n in l ver-
wandeln willst, schon zeigen was es bedeutet.
Es bezeichnet nemlich auch das Gute, nur auf
andere Weise, dafs es nemlich in alles gehen
will. Um diese Eigenschaft desselben zu bezeich-
nen, ist das Wort gebildet, und wird nun durch
Vertauschung des l mit n Gewinn ausge-
sprochen.

Herm. Was ist aber das zwekmäſsige?

Sok. Das scheint mir gar nicht so, wie etwa die Künstler und Handwerker sich dessen bedienen, für dasjenige, was zu ihrem Zwekk das rechte Maaſs hat und ihn also erreicht, wirklich zu verstehen zu sein; sondern weil es als das schnellste überall die Dinge nicht stehen oder die Bewegung sich mäſsigen und zu Ruhe und Stillstand kommen läſst, sondern wenn etwas ihr Maaſs verringern will, sie immer wieder wekt und sie dadurch unaufhörlich und unsterblich macht, deswegen scheint mir das Gute als zwekmäſsig dargestellt zu werden, und das was die ihr Maaſs verlierende Bewegung wekt zwekmäſsig zu heiſsen. Nüzlich vom Nuzen heiſst so vom nur zu gehn; förderlich aber kommt von fördern, welches ein sonst nicht sehr gewöhnliches Wort ist, das ebenfalls zunehmen und fortgehn machen bedeutet.

Herm. Wie steht es nun aber mit den Entgegengesezten von diesen?

Sok. So viele davon bloſs das jezt gesagte verneinen, haben wir wol nicht nöthig, erst durchzugehn.

Herm. Was für welche meinst du?

Sok. Solche wie das unvortheilhafte und unnüze und unzwekmäſsige.

Herm. Du hast recht.

Sok. Aber das Gefährliche und Hinderliche.

Herm. Ja.

Sok. Das Gefährliche besagt, was das Gehen fäht oder fängt, fangen aber bedeutet fest hängen, und alles befestigende, bindende, haltende tadelt er überall. Was nun das Gehn fäht, hieſse am richtigsten das gehnfähnliche, verschönert aber soll es nun sein, glaube ich, indem man es gefährlich nennt.

Herm.

Herm. Nun gerathen dir die Namen gar wunderlich und bunt, Sokrates. Und recht als wolltest du das Vorspiel zu dem Gesang der Athene zwischen den Lippen brummen, so kam es mir vor, wie du das gehnfähnliche herausbrachtest.

Sok. Ich kann nicht dafür, Hermogenes, 418
sondern die welche die Worte gemacht haben.

Herm. Da hast du Recht. Was wäre denn aber das hinderliche?

Sok. Was das hinderliche ist? Sieh nur, Hermogenes, wie Recht ich habe, wenn ich sage, daſs durch Hinzuthun und Ausmerzen von Buchstaben der Sinn der Worte oft so sehr verändert wird, daſs wenn man dann nur noch ein wenig daran dreht, sie gerade das entgegengesezte bedeuten können. Wie bei dem Billigen; da hatte ich es schon bemerkt, und es fiel mir eben jezt wieder ein bei dem was ich dir sagen sollte, daſs unsere neue schöne Sprache das Billige und das Hinderliche bis zur Andeutung des Gegentheils herumgedreht und ganz unkenntlich gemacht hat, was die Worte meinen; die alte aber legt deutlich zu Tage was beide wollen.

Herm. Wie meinst du das?

Sok. Ich will es dir sagen. Du weiſst doch, daſs unsere Alten sich häufig des ei und des d bedienten, wie sie auch in den niederen Gegenden noch thun, wo sich die alte Sprechart am längsten erhält, jezt aber kehren sie das ei in i oder in um, und statt des d sagen sie t, als wäre das vornehmer.

Herm. Wie so?

Sok. Zum Beispiel unsere Alten sagten Dag, jezt aber sagen sie Tag.

Herm. Das ist wahr.

Sok. Nun siehst du aber doch, daſs nur das alte Wort den Sinn des Wortbildners kund macht; denn weil er den Menschen sagt was da ist, indem er sie aus der Finsterniſs in das Licht versezt, deshalb ist er Dag genannt worden.

Herm. Das scheint mir.

Sok. Nun aber ist es so prächtig geworden, daſs du gar nicht merken kannst, was Tag bedeutet, wiewol Einige sagen, weil der Tag den Menschen taugt zu ihren Verrichtungen, deshalb heiſse er Tag.

Herm. Das mag wol sein.

Sok. Und das Thor, weiſst du doch, nannten die Alten Dohr und Dühre.

Herm. Freilich.

Sok. Thor nun bedeutet gar nichts, aber Dohr und Dühre ist es ganz richtig von Durchführen genannt worden. Nun heiſst es aber Thor; und so ist es mit gar vielen andern.

Herm. Offenbar.

Sok. Eben so deutet zuerst das Billige, wenn man es so spricht, das Gegentheil an von allen Worten durch welche das Gute bezeichnet wird. Denn obgleich es auch eine Art des Guten ist, scheint es doch ein liegendes und ein bindliches für die Bewegung zu sein, als wäre es dem Gefährlichen verwandt.

Herm. Allerdings, Sokrates, gar sehr scheint es so.

Sok. Aber gar nicht, wenn du dich des alten Wortes bedienst, welches mir weit richti-
419 ger vorkommt als das jezige; sondern es stimmt vielmehr mit allem bisherigen Guten überein, wenn du statt des i das ei wieder herstellst. Beilig nennt dann, nicht billig, das Gute der Worterfinder, wie er das immer lobt, und ist gar nicht mit sich selbst im Streite, sondern das

beeilende und förderliche und gewinnvolle und gute und vortheilhafte und nüzliche deutet durch verschiedene Namen dasselbe an, nemlich das durchziehende und fortgehende überall zu loben, das aufhaltende und bindende aber zu tadeln. So wird auch das Hinderliche, wenn du nur bedenkst, daſs dies noch von der alten Aussprache herrührt, und daſs sie ehedem das hinden nannten, was wir jezt hinten nennen, dir ganz dieselbe Beziehung anzeigen, daſs nemlich das hintenlegende und zurükhaltende das hinderliche genannt wird.

Herm. Wie ist es aber mit Wollust, Schmerz, Bestreben und dergleichen Worten, Sokrates?

Sok. Die scheinen mir eben nicht sehr schwer, Hermogenes. Die Wollust nemlich ist für die zum Genuſs hin wollende Handlung der Namen, man hat nur das n herausgeworfen und das t hinten angesezt, und sagt statt Wollnuſs Wollust. Der Schmerz aber scheint gleichsam von dem Schmelzen und Aufgelöstsein des Herzens den Namen zu haben, welches sich bei diesem Zustande vorfindet. Die Unlust aber ist das verhindernde der Lust und des Genusses. Die Angst ist wol etwas wunderlich gebildet von dem Beengen des Gehens. Die Betrübniſs aber scheint vom hineingetrieben werden des Schmerzens genannt zu sein. Die Beschwerde sieht wol Jeder, daſs sie die Schwierigkeit des Werdens darstellen soll. Die Freude dagegen scheint von dem freien und leichten Fluſs der Seele so zu heiſsen. Das Vergnügen aber müſste von dem genugsamen Werden in der Seele, was es bezeichnen soll, eigentlich Werdgenügen heiſsen, mit der Zeit aber hat man Vergnügen daraus gemacht. Die Fröhlichkeit bedarf nicht erst er-

klärt zu werden, denn Jedem muſs klar sein, daſs sie von dem Forteilen der Seele mit den Dingen eigentlich den Namen Forteiligkeit bekommen hat, doch sagen wir nun einmal Fröhlichkeit. Auch das Bestreben ist nicht schwer. Es hat von dem Herbeiströmen des Triebes den Namen, der Trieb aber von dem Treiben und Heben der Seele. Ferner der Reiz ist als der die Seele am stärksten ziehende Fluſs so genannt worden. Denn weil er rege flieſst und sich nach den Dingen hinzieht, und so die Seele heftig an-
420 zieht vermöge dieses regen Flieſsens, von dieser Eigenschaft ist er Reiz genannt worden. Die Sehnsucht aber deutet durch ihren Namen an, daſs sie nicht auf ein gegenwärtiges flieſsendes und bewegliches geht, sondern auf ein anderwärts gesehenes und gesuchtes, weshalb sie Sehnsucht heiſst, so daſs das nemliche, wenn das zugegen ist, wonach Jemand strebt, Reiz heiſst, wenn es aber entfernt ist, alsdann Sehnsucht. Die Neigung ferner, weil diese Bewegung von auſsen hineingeht und nicht einheimisch ist bei dem der sie hat, sondern erst aufgenommen durch die Augen, ist von diesem Eingehn anfangs Hineingehung genannt worden, jezt aber sagt man mit Wegwerfung des Anfangs und Zusammenziehung des lezten, und indem man das n vor dem g verschlukt, Neigung. Aber warum sagst du nicht etwas neues, was wir vornehmen sollen?

Herm. Was meinst du also von Gedanken und dergleichen?

Sok. Gedanken ist entweder nach dem Gehn auf das Denken benannt, wodurch die Seele das Wissen sucht, oder auch weil es der Dank oder Lohn ist für das Gehn der Seele. Doch gefällt mir jenes besser. Auch stimmt die

Trefflichkeit damit überein, welche des Menschen richtiges Treffen der Einigung mit den Dingen ist, wodurch er erfährt wie alles was ist geeignet ist; so wie auch Entwurf und Berathschlagung von Schlägen und Werfen, und Nachdenken, das nach den Dingen Lenken der Seele, dies alles hiemit zusammenhängt und auf mancherlei Weise den Wurf bezeichnet, so wie im Gegentheil die Unentschlossenheit bedeutet, dafs man nach nichts geschossen oder nichts getroffen hat wornach man schofs und was man entwarf, oder worüber man berathschlagt und nachgedacht hatte.

Herm. Nun kommt es mir schon fast zu dicht auf einander, Sokrates.

Sok. Ich suche eben das Ende.

Herm. Nur den Zwang möchte ich noch gern durchgehn, weil er doch mit dem lezten zusammenhängt, und das Freiwillige.

Sok. Das Freiwillige wird als das was nicht widerstrebt, sondern sich vereinigen will mit dem eiligen, durch diesen Namen bezeichnet, nemlich mit dem was nach unserm Entwurfe kommt. Der Zwang hingegen als widerstrebend und gegen unsern Entwurf gehört zum Verfehlen und zur Thorheit, und ist deshalb bezeichnet als das zwischen dem Engen durchgehende, weil dies als schwierig und rauh und holperig das Gehen aufhält. Daher heifst er vielleicht der Zwang, weil er abgebildet ist als der Gang zwischen dem Engen. — So lange nun noch Kraft da ist, wollen wir ihr nichts nachlassen; also lafs du auch nicht nach, sondern frage.

Herm. Ich frage also nun nach dem gröfsten und schönsten, nemlich dem Wahren und Falschen und dem Seienden, ja nach dem wo-

421 von wir jezt immer reden, dem Wort, was das wol für ein Wort ist.

Sok. Du nennst doch etwas forschen?

Herm. Allerdings das Suchen.

Sok. Es mag also wol ein aus der Erklärung zusammengezogenes Wort sein, indem einer sagen wollte, es wäre das was man sucht. Du siehst es aber wol leichter, wenn wir es so ausdrükken, daſs es ganz bestimmt zum Vorschein kommt; es ist nemlich das, wonach geforscht ist. Die Wahrheit aber ist eben wie die übrigen auch zusammengezogen, so daſs das göttliche ungetrübte in der Bewegung des Seienden angedeutet wird durch diesen Namen, Wahrheit nemlich als heitere Währung. Das Falsche aber ist das Gegentheil der Bewegung, und hier finden wir das stillgestellte und zur Ruhe gezwungene schon wieder geschimpft. Es wird nemlich hergenommen vom Schlaf, und ist ganz dasselbe, nur, wunderlich genug, umgekehrt, um eben die Meinung des Wortes zu verbergen. Das Sein aber und das Wesen trifft ganz mit der Wahrheit zusammen, denn es ist das in der Zeit gehn und das Währen, und eben so im Gegentheil das Nichts ist das nie gehts.

Herm. Das scheinst du mir sehr tüchtig zusammengeschlagen zu haben, Sokrates. Wenn dich aber nun einer fragt nach diesem Gehn und Flieſsen und Binden und Halten selbst, worin wol die Richtigkeit dieser Benennungen besteht.

Sok. Was ich dem antworten würde, meinst du?

Herm. Freilich.

Sok. Eins habe ich schon vorher vorgebracht, was mich wol dünkt eine gute Antwort zu sein.

Herm. Was war das?

Sok. Zu sagen, wenn wir etwas nicht verstehen können, dies sei ein barbarisches und ausländisches Wort. Und vielleicht ist manches unter diesen in der That ein solches; es kann aber auch von ihrem Alter herrühren daſs die ersten Worte uns unerforschlich sind. Denn da die Worte so nach allen Seiten herumgedreht werden, wäre es wol nicht zu verwundern, wenn sich die alte Sprache zu der jezigen nicht anders verhielte als eine barbarische.

Herm. Das wäre wol gar nicht aus der Weise.

Sok. Ich sage freilich was sich hören läſst; aber der Kampf scheint mir keine Ausrede zu gestatten, sondern wir müssen doch versuchen sie zu erklären. Laſs uns nur bedenken, wenn jemand immer nach den Worten aus welchen eine Benennung besteht fragen will, und dann wieder nach jenen, woraus diese herstammen, forscht, und damit gar nicht aufhören will, wird dann nicht der Antwortende zulezt nothwendig verstummen?

Herm. Das dünkt mich.

Sok. Wann aber hätte er wol ein Recht sich loszusagen, daſs er nicht weiter könne?
Nicht wenn er bei jenen Worten angekommen 422
wäre, welche gleichsam die Urbestandtheile der übrigen sowol Säze als Worte sind. Denn von diesen könnte man ja wol billigerweise nicht mehr zeigen sollen, daſs sie aus andern Wörtern zusammengesezt sind, wenn es sich wirklich wie angenommen mit ihnen verhält. So wie wir eben das Gute erklärt haben als zusammengesezt aus gültig und Muth, den Muth aber wieder von etwas anderem herleiten könnten, und dies wieder von etwas anderem, wenn wir aber endlich eins erhalten hätten, das nicht wieder

aus irgend anderen Worten entsteht, dann erst mit Recht sagen könnten, daſs wir nun bei dem Urbestandtheil oder Stammworte wären, welches wir nicht wieder auf andere Worte zurükführen dürften.

Herm. Du scheinst mir hierin Recht zu haben.

Sok. Sind nun etwa auch die Worte, nach denen du jezt fragst, solche Stammworte, und müssen wir also ihre Richtigkeit schon auf eine andere Weise untersuchen, worin sie besteht?

Herm. Wahrscheinlich wol.

Sok. Wahrscheinlich freilich, Hermogenes, wenigstens scheinen doch alle vorigen auf diese zurükgekommen zu sein. Wenn sich nun dies so verhält, wie ich glaube daſs es sich verhalte: so komm und erwäge mit mir worin ich sage daſs die Richtigkeit der ersten Worte bestehen müsse, ob ich wol irre rede.

Herm. Sprich nur; soviel es in meinen Kräften steht will ich es mit erwägen.

Sok. Daſs es nun nur eine und dieselbe Richtigkeit giebt für jedes Wort, sei es ein erstes oder ein leztes, und daſs in Absicht auf das Worte sein, die einen sich nicht von den andern unterscheiden, das glaube ich ist auch deine Meinung.

Herm. Allerdings.

Sok. Aber die Richtigkeit der bis jezt von uns durchgegangenen Worte wollte doch darin bestehen, daſs sie kund machte, wie und was jedes Ding wäre?

Herm. Was sollte sie anders wollen?

Sok. Dies muſs sich also bei den ersten eben so gut finden als bei den lezten, wenn doch jene auch Worte sein sollen.

Herm. Freilich.

Sok. Allein die späteren oder abgeleiteten Worte, wie es scheint, konnten dies vermittelst der früheren bewirken.

Herm. So scheint es.

Sok. Gut. Aber die ersten Worte, denen noch nicht andere zum Grunde liegen, auf welche Weise werden uns diese wol so weit als möglich die Dinge deutlich machen, wenn sie doch Worte sein sollen? — Beantworte mir nur dieses. Wenn wir weder Stimme noch Zunge hätten, und doch einander die Gegenstände kund machen wollten, würden wir nicht, wie auch jezt die Stummen thun, versuchen sie vermittelst der Hände, des Kopfes und der übrigen Theile des Leibes anzudeuten?

Herm. Wie sollten wir es anders machen, Sokrates.

Sok. Wenn wir also, meine ich, das leichte und was nach oben zu liegt ausdrükken
wollten: so würden wir die Hand gen Himmel 423
erheben, um die Natur des Dinges selbst nachzuahmen. Wenn aber das untere und schwere, so würden wir sie zur Erde senken. Und wenn wir ein laufendes Pferd oder anderes Thier darstellen wollten: so weifst du wol würden wir unsern Leib und unsere Stellung möglichst jenen ähnlich zu machen suchen.

Herm. Nothwendig, denke ich, verhält es sich so wie du sagst.

Sok. So denke ich entstände wenigstens eine Darstellung vermittelst des Leibes, wenn der Leib das was er darstellen will nachahmte.

Herm. Ja.

Sok. Nun wir aber mit der Stimme, dem Munde und der Zunge kund machen wollen, wird uns nicht alsdann was durch sie geschieht

eine Kundmachung von irgend etwas sein, wenn vermittelst ihrer eine Nachahmung entsteht von irgend etwas?

Herm. Nothwendig, denke ich.

Sok. Das Wort also ist, wie es scheint, eine Nachahmung der Stimme dessen was es nachahmt, und derjenige benennt etwas, der was er nachahmt mit der Stimme nachahmt?

Herm. Das dünkt mich.

Sok. Beim Zeus, mich aber dünkt nicht, dafs dies gut erklärt ist, Freund!

Herm. Wie so?

Sok. Wir müfsten dann denen, welche den Schafen nachblöken und den Hähnen nachkrähen und so mit andern Thieren, auch zugestehen, dafs sie das benennen was sie nachahmen.

Herm. Da hast du Recht.

Sok. Hältst du also das vorige für gut?

Herm. Das nicht. Aber was für eine Nachahmung wäre dann das Wort?

Sok. Zuerst, wie mich dünkt, nicht wenn wir die Dinge so nachahmen, wie wir sie in der Tonkunst nachahmen, wiewol wir sie auch dort durch die Stimme nachahmen; und dann auch nicht, wenn wir dasjenige nachahmen, was die Tonkunst auch nachahmt, sonst glaube ich werden wir nichts benennen. Ich meine es nemlich auf diese Weise. Die Dinge haben doch jedes seine Gestalt, und meistens auch Farbe und Stimme?

Herm. Allerdings.

Sok. Mir scheint nun nicht, wenn Jemand diese nachahmt, und nicht in dieser Art der Darstellung die Kunst der Benennung zu bestehen. Denn diese gehören theils zur Tonkunst, theils zur Mahlerei. Nicht wahr?

Herm. Ja.

Sok. Und was sagst du hiezu? Meinst du nicht auch dafs jedes Ding sein Wesen hat, so gut als seine Farbe und was wir sonst so eben erwähnten? Denn haben nicht zuerst gleich Farbe und Stimme selbst jede ihr Wesen? und so alles, dem überhaupt diese Bestimmung, das Sein, zukommt?

Herm. Ich glaube wenigstens.

Sok. Wie nun, wenn eben dies, das Wesen eines jeden Dinges Jemand nachahmen und darstellen könnte durch Buchstaben und Silben, würde er dann nicht kund machen, was jedes ist? oder etwa nicht?

Herm. Ganz gewifs.

Sok. Und wie würdest du den nennen, der 424
dies könnte? Nemlich so wie du die vorigen den einen den Tonkünstler nennst, den andern den Maler, wie eben so diesen?

Herm. Eben das, o Sokrates, was wir schon lange suchen, scheint mir dieser zu sein, der Benennende und Aussprechende.

Sok. Wenn nun dies wahr ist, so werden wir nun wol wegen jener Worte nach denen du fragtest, des Flusses und des Gehns und Haltens zusehn müssen, ob sie durch Buchstaben und Silben das Sein jener Dinge ergreifen, so dafs sie ihr Wesen darstellen, oder ob nicht.

Herm. Das werden wir müssen.

Sok. Wolan lafs uns sehen, ob diese allein zu den Stammworten gehören, oder ob noch viele andere?

Herm. Ich glaube auch noch andere.

Sok. Man sollte ja denken. Auf welche Art sollen wir aber nun das auseinandersezen wovon der Nachahmende seine Nachahmung anfängt? Wird es nicht, da doch die Nachah-

mung des Wesens in Silben und Buchstaben geschieht, am richtigsten sein, zuerst die Buchstaben zu bestimmen, wie diejenigen, welche sich mit den Silbenmaſsen abgeben, zuerst die Eigenschaften der Buchstaben bestimmen, dann der Silben, und so erst mit ihrer Betrachtung zu den Silbenmaſsen gelangen, eher aber nicht?

Herm. Ja.

Sok. Sollen nicht eben so auch wir zuerst die Selbstlauter bestimmen, hernach wiederum die übrigen ihrer Art nach, die welche weder Laut noch Ton haben, denn so nennen sie doch die, welche sich hierauf verstehen, und dann die welche zwar keinen Laut haben, aber doch nicht ganz tonlos sind? und so auch unter den lautenden die sich von einander unterscheidenden Arten. Haben wir dann dies richtig eingetheilt, dann müssen wir wiederum eben so alle Dinge vor uns nehmen wie die Worte, und zusehn ob es auch hier so etwas giebt worauf sich alle zurükbringen lassen wie die Buchstaben, woraus man sie selbst erkennen kann, und wenn es auch unter ihnen verschiedene Arten giebt auf dieselbe Weise wie bei den Buchstaben, und wir auch diese alle wohl kennen gelernt haben, dann müssen wir verstehen nach Maaſsgabe der Aehnlichkeit zu verbinden, es sei nun einzeln eines mit dem anderen oder indem man mehreres zusammenmischt, wie die Maler wenn sie etwas abbilden wollen bisweilen Purpur allein auftragen, und ein andermal wieder eine andere Farbe, dann aber auch wieder viele unter einander mengen, wenn sie zum Beispiel Fleischfarbe bereiten oder etwas anderes der Art, je nachdem, meine ich, jedes Bild jeder Farbe bedarf. So wollen auch wir die Buchstaben den Dingen auftragen, bald jegli-

chem seinen eigenen, wenn uns das nöthig scheint, bald mehrere in Eins verbindend, was man Silben nennt, und wiederum Silben zusammensezend, welche zu Wörtern, Haupt- und Zeitwörtern verknüpft werden, und aus diesen 425
endlich wollen wir dann etwas Grofses, Schönes und Ganzes bilden, wie es die Gestalt des Lebendigen für die Malerei ist, so hier den Saz oder die Rede für die Sprach- oder Redekunst, oder wie die Kunst heifsen mag. Oder vielmehr nicht wir wollen dies, denn ich habe mich zu weit verleiten lassen, sondern dies alles haben schon so wie wir es bereits finden, die Alten zusammengesezt, und wir müssen nur, wenn wir verstehen wollen dies alles kunstgerecht zu untersuchen, mögen nun die Worte, frühere sowol als spätere, nach einer ordentlichen Weise bestimmt worden sein oder nicht, sie wenigstens nach solcher Eintheilung und auf diese Weise betrachten. Anders aber sie zusammenzufassen möchte wol schlecht sein, und nicht nach der Ordnung, lieber Hermogenes.

Herm. Ja wol, beim Zeus, Sokrates.

Sok. Wie also? glaubst du im Stande zu sein dies alles so zu erklären? denn ich glaube es nicht zu sein.

Herm. Weit gefehlt also, dafs ich es sollte.

Sok. Lassen wir es denn. Oder willst du, dafs wir so gut wir es vermögen, wenn wir auch nur wenig davon einsehn können, es dennoch versuchen, indem wir vorher erklären, wie nur eben den Göttern, dafs wir, ohne etwas von der wahren Beschaffenheit der Sache zu wissen, nur die Gedanken der Menschen von ihnen muthmafslich angeben wollten, so auch jezt, ehe wir weiter gehen, uns selbst die Erklärung thun,

daſs wenn die Sache gründlich sollte abgehandelt werden, es sei nun von jemand anderm oder von uns, es allerdings so geschehen müsse, wir aber jezt nichts thun könnten, als nur, wie man sagt, nach Vermögen uns daran versuchen. Ist dir das Recht, oder was meinst du?

Herm. Allerdings ist es mir gar sehr recht.

Sok. Lächerlich wird es freilich herauskommen, glaube ich, Hermogenes, wie durch Buchstaben und Silben nachgeahmt die Dinge deutlich werden. Aber es muſs doch so sein; denn wir haben nichts besseres als dieses, worauf wir uns wegen der Richtigkeit der ursprünglichen Worte beziehn können. Wir müſsten denn, auf ähnliche Art wie die Tragödienschreiber, wenn sie sich nicht zu helfen wissen, zu den Maschinen ihre Zuflucht nehmen und Götter herabkommen lassen, uns auch hier aus der Sache ziehen, indem wir sagten, die ursprünglichen Worte hätten die Götter eingeführt, und darum wären sie richtig, und dies müſste uns die beste Erklärung dünken oder jene, daſs wir manche unter ihnen von den Barbaren überkommen hätten, wie die Barbaren denn allerdings älter sind als wir, oder jene, daſs ihr Alter es eben so unmöglich machte sie zu erklären wie ihr barbarischer Ursprung. Denn dies wären
426 alles Ausreden, und zwar recht stattliche für den, der nicht Rechenschaft geben wollte von den ursprünglichen Worten, wiefern sie richtig wären. Indeſs aus welchem Grunde auch Jemand die Richtigkeit der ursprünglichen Worte nicht verstände, es müſste ihm immer gleich unmöglich sein die der abgeleiteten zu verstehen, da sie nothwendig aus jenen müssen erklärt werden, von denen er nichts versteht. Sondern offenbar muſs, wer hierin ein Kunstver-

ständiger zu sein behauptet, dies an den ursprünglichen Worten vorzüglich und am meisten zeigen können; oder er wisse, daſs er bei den abgeleiteten nur leeres Geschwäz treiben wird. Oder dünkt es dich anders?

Herm. Keinesweges anders, o Sokrates.

Sok. Was ich nun von den ursprünglichen Worten wahrgenommen habe, dünkt mich gar wild und lächerlich. Davon will ich dir also gern mittheilen, wenn du willst; weiſst du aber irgend woher etwas besseres zu nehmen, so versuche mir das auch mitzutheilen.

Herm. Das will ich thun; sprich du nur dreist.

Sok. Zuerst nun scheint mir das R gleichsam das Organ jeder Bewegung zu sein, welche wir ja selbst auch noch nicht erklärt haben, woher sie diesen Namen führt. Aber es ist wol offenbar, daſs er auch einen Gang bedeuten will, und er kommt von weggehn her, nur daſs man statt dessen vor Alters bloſs wegen sagte, ohne das gehn deutlich mitzusprechen. Wenn man also das alte Wort ganz in unsere Sprache übertrüge, könnte es schlechthin Gang heiſsen. Nun man sich aber an das alte wegen oder sich wegmachen hält, sagt man Bewegung, indeſs könnte man auch das Gehn dazu nehmen, und Weggehung sagen oder Weggang. Das Stehen aber will nur eine Verneinung des Gehens ausdrükken, gleichsam statt zu gehen, und ist nur der Verschönerung wegen Stehen genannt worden. Der Buchstabe R also, wie ich sage, schien dem, welcher die Benennungen festsezte, ein schönes Organ für die Bewegung, indem er sie durch seine Rührigkeit selbst abbildet. Zuerst schon in Strömen und Strom stellt er durch diesen Buchstaben die Bewegung dar; eben so in Troz

und in rauh, und in allen solchen Zeitwörtern
wie rasseln, reiben, reifsen, zertrümmern,
krümeln, drehen, alle dergleichen bildet er
gröfstentheils ab durch das R. Denn er sah,
dafs die Zunge hiebei am wenigsten still bleibt,
sondern am heftigsten erschüttert wird, daher
gewifs hat er sich dessen hiezu bedient. Das G
hingegen zu allem dünnen und zarten, was am
leichtesten durch alles hindurchgeht; daher
stellt er das Gehen und das Begehren durch das
427 G dar. Wie im Gegentheil durch W, S, Sch
und Z, weil die Buchstaben sausend sind, stellt
er alles dergleichen dar und benennt es damit,
schaudern, sieden, zischen, schwingen, schwe-
ben; auch wenn er das schwellende nachahmt,
scheint der Wortbildner meistentheils derglei-
chen Buchstaben anzuwenden. Dagegen scheint
er das Zusammendrükken und Anstemmen der
Zunge bei d und t und der Lippen bei b, p, und
f für eine nüzliche Eigenschaft zu halten zur
Nachahmung des bindenden und stehenden, fe-
sten, peinlichen, traurigen. Eben so hat er be-
merkt, dafs bei dem l die Zunge am behende-
sten schlüpft, und hat sich dieser Aehnlichkeit
bedient um das lose, lokkere und schlüpfrige
selbst, und das lekkere und leimige und viel an-
deres dergleichen zu benennen. Wo nun aber
der entschlüpfenden Zunge die Kraft des G oder
K zu Hülfe kommt, dadurch bezeichnet er das
glatte, gleitende, gelinde, klebrige. Von dem
n bemerkte er, dafs es die Stimme ganz nach
innen zurükhält, und wählte es daher um durch
den Buchstaben die Sache abzubilden zur Benen-
nung alles Inneren. Das a widmete er dem gan-
zen, langen, das e dem gedehnten ebenen, weil
die Buchstaben grofs und vollständig tönen. Für
das runde brauchte er das u als Zeichen, und
drängte

drängte daher in den Namen des kugelrunden besonders soviel davon zusammen als möglich. Und so scheint auch im übrigen der Wortbildner sowol durch Buchstaben als Silben jeglichem Dinge seine eigene Bezeichnung und Benennung angewiesen und hieraus denn das übrige ebenfalls nachahmend zusammengesezt zu haben. Dieses nun, o Hermogenes, scheint mir die Richtigkeit der Namen sein zu wollen, wenn nicht unser Kratylos etwas anderes meint.

HERM. Mir wenigstens, Sokrates, macht Kratylos oft und viel hiemit zu schaffen, wie ich auch gleich anfangs sagte, indem er zwar behauptet, es gebe eine Richtigkeit der Worte, aber gar nichts bestimmtes darüber sagt, worin sie bestehen soll, so daſs ich nicht einmal weiſs, ob er mit Willen oder wider Willen jedesmal so unbestimmt darüber spricht. Jezt also, Kratylos, sage in Gegenwart des Sokrates, ob dir das gefällt was Sokrates über die Benennungen sagt, oder ob du anderswie etwas besseres darüber zu sagen hast; und hast du das, so sage es, um entweder selbst vom Sokrates zu lernen, oder uns beide zu belehren.

KRAT. Wie doch, Hermogenes? denkst du, es ist so leicht, auch nur irgend etwas so in der Geschwindigkeit zu lernen oder zu lehren, viel weniger so etwas, was leicht unter dem gröſsten das gröſste sein möchte?

HERM. Das denke ich beim Zeus nicht! 428
nur scheint mir Hesiodos ganz recht zu haben, daſs wenn noch so geringes zu noch so geringem du legest, es immer ein Vortheil ist. Wenn du uns also nur um ein Weniges weiter bringen kannst, so laſs es dich nicht verdrieſsen, sondern thue dem Sokrates diesen Dienst, und mir, denke ich, bist du es auch schuldig.

Sok. Wollte doch ich selbst, Kratylos, nichts von dem beschwören, was ich gesagt, sondern ich habe die Sache nur so wie sie mir erschien, mit dem Hermogenes durchgenommen. Deshalb also sage nur dreist, was du etwa Besseres hast, ich will es wol aufnehmen. Und wenn du etwas schöneres als dieses zu sagen hättest, wollte ich mich nicht wundern; denn ich merke wol, du hast sowol selbst hierüber nachgedacht, als auch von andern gelernt. Bringst du also etwas schöneres vor: so zeichne mich nur auch unter deine Schüler in der Sprachkunde.

Krat. Allerdings, Sokrates, habe ich mich, wie du auch sagst, viel mit diesen Dingen beschäftiget, und machte dich vielleicht wol zu meinem Schüler. Ich fürchte nur, es geschieht ganz das Gegentheil, weil mir in den Sinn kommt dir zu sagen, was Achilleus in der Bittgesandschaft zum Aias sagt. Er sagt nemlich, Aias, göttlicher Sohn des Telamon, Völkergebieter, Alles hast du beinahe mir aus der Seele geredet. So hast auch du, Sokrates, mir gar sehr nach meinem Sinne geweissagt, es sei nun, daſs du vom Euthyphron begeistert warst, oder daſs eine andere Muse dir schon lange unbewuſst eingewohnt hat.

Sok. Ja, guter Kratylos, ich wundere mich selbst schon lange über meine eigne Weisheit, und kann kaum daran glauben. Daher dünkt mich, ich sollte wol noch genauer zusehn, ob auch wol etwas daran ist. Denn von sich selbst hintergangen zu werden, ist doch das allerärgste. Denn wenn der Betrieger auch nicht auf ein Weilchen sich entfernt, sondern immer bei der Hand ist, wie sollte das nicht schreklich sein? Daher muſs man, denke ich,

fleifsig wieder umkehren zu dem zuvorgesagten, und versuchen, nach jenem Dichter, zugleich vorwärts zu schauen und rükwärts. So lafs uns jezt sehen, was wir doch gesagt haben. Die Richtigkeit des Wortes, sagten wir, besteht darin, dafs es anzeigt wie die Sache beschaffen ist. Wollen wir sagen, dies sei gründlich gesprochen?

KRAT. Mir wenigstens scheint es gar sehr, Sokrates.

SOK. Also der Belehrung wegen werden Worte gesprochen?

KRAT. Freilich.

SOK. Sagen wir nun, dafs dies auch eine Kunst ist, und es Meister darin giebt?

KRAT. Freilich.

SOK. Wer sind diese?

KRAT. Die auch du anfänglich nanntest, die Gesezgeber, und Wortbildner.

SOK. Wollen wir nun zugeben, dafs auch
diese Kunst sich auf dieselbige Weise unter den
Menschen findet wie auch die übrigen, oder
nicht? Ich will nemlich dieses sagen, Maler 429
giebt es doch einige bessere, andere schlechtere?

KRAT. Allerdings.

SOK. Und nicht wahr, die besseren machen ihre Werke, die Bilder nemlich, schöner, die anderen aber schlechter? und eben so einige Baumeister bauen schönere Häuser, andere schlechtere?

KRAT. Ja.

SOK. Fertigen so auch einige Gesezgeber ihre Werke schöner, andere schlechter?

KRAT. Das möchte ich nicht mehr zugeben.

SOK. Also meinst du nicht, dafs einige Geseze besser sind, andere schlechter?

KRAT. Nein eben.

Staatliche Bibliothek Bamberg

Sok. Also auch von den Worten, wie es scheint, meinst du wol nicht, dafs einige besser beigelegt sind, andere nicht so gut?

Krat. Nein eben.

Sok. Also sind alle Worte und Benennungen gleich richtig?

Krat. Was wirklich Benennungen sind.

Sok. Wie also, was auch schon erwähnt ist, sollen wir sagen, unser Hermogenes hier führe diesen Namen gar nicht, wenn ihm nemlich gar nichts irgend wie von einer Abstammung vom Hermes zukommt? oder er führe ihn zwar, aber nicht mit Recht?

Krat. Er führe ihn auch gar nicht einmal, dünkt mich, Sokrates, sondern er scheine ihn nur zu führen, der Namen gehöre aber einem Andern zu, der auch eine solche Natur habe, wie der Namen andeutet.

Sok. Lügt auch etwa nicht einmal derjenige, welcher sagt, er heifse Hermogenes? Denn das dürfte wol auch nicht möglich sein, zu sagen er sei Hermogenes, wenn er es nicht ist?

Krat. Wie meinst du das?

Sok. Ob dies etwa, dafs man überhaupt nichts falsches sagen könne, ob dies der Gehalt deines Sazes ist? Denn gar Manche behaupten behaupten dies, lieber Kratylos, jezt und auch sonst schon.

Krat. Wie sollte denn auch, Sokrates, wer sagt, was er sagt, nicht etwas sagen was ist? Oder heifst das nicht eben falsches reden, sagen was nicht ist?

Sok. Dieser Saz, Freund, ist für mich und für mein Alter zu hoch. Doch aber sage mir nur dieses, hältst du es etwa nicht für möglich falsches zu sagen, wol aber zu sprechen?

Krat. Nein, dünkt mich, auch nicht zu sprechen.

Sok. Auch nicht zu rufen oder anzurufen? wie wenn dir einer auf einer Reise begegnete, dich bei der Hand faſste und rief Willkommen, Hermogenes, athenischer Fremdling, Sohn des Smikrion, würde der dieses sagen oder sprechen oder rufen, oder hiemit etwa nicht dich anreden, sondern diesen Hermogenes? oder Niemanden?

Krat. Mir scheint dieser dies nur vergeblich zu schwazen.

Sok. Auch damit bin ich zufrieden. Hätte
nun aber, wer dies schwazte, es richtig ge-
schwazt oder falsch? oder etwas davon richtig 430
und anderes falsch? Denn auch daran hätte ich
schon genug.

Krat. Ich würde sagen, ein solcher mache nur ein Geräusch, und seze sich ganz unnüz in Bewegung, wie wenn einer an Metall schlägt daſs es tönen muſs.

Sok. Komm laſs sehen, Kratylos, ob wir irgendwie auseinander kommen. Du giebst doch zu, daſs ein anderes das Wort ist, und ein anderes das, dessen Namen es ist?

Krat. Das thue ich.

Sok. Auch gestehst du, das Wort sei eine gewisse Nachahmung des Dinges?

Krat. Auf alle Weise dieses.

Sok. Aber auch die Gemälde, sagst du, sind auf eine andere Weise Nachahmungen gewisser Dinge.

Krat. Ja.

Sok. Wolan, so verstehe ich vielleicht nur nicht was das ist was du meinst, und du kannst dennoch Recht haben. Kann man wol diese beiderlei Nachahmungen, die Bilder so-

wol als die Worte den Dingen zutheilen und mit ihnen in Verbindung sezen oder nicht?

Krat. Das kann man.

Sok. Zuerst bedenke dieses. Es kann doch einer das Bild des Mannes dem Manne zutheilen und das des Weibes dem Weibe, und so auch andere?

Krat. Allerdings.

Sok. Aber auch im Gegentheil das Bild des Mannes der Frau, und das der Frau dem Manne?

Krat. Auch das kann man.

Sok. Sind nun diese Vertheilungen etwa beide recht, oder nur eine von beiden?

Krat. Nur die eine von beiden.

Sok. Diejenige doch, denke ich, welche jedem das ihm zukommende und ähnliche zutheilt.

Krat. So scheint es mir wenigstens.

Sok. Damit also Freunde wie ich und du sich nicht um Worte streiten, so laſs dir gefallen was ich sage. Nemlich eine solche Vertheilung beider Nachahmungen, der Bilder sowol als der Worte, nenne ich richtig, der Worte aber zugleich auch wahr; die andere aber, welche unähnliches einander zutheilt und vereiniget, nenne ich unrichtig, und wenn sie mit den Worten vorgeht, zugleich falsch.

Krat. Aber Sokrates, wenn nur nicht bei den Bildern zwar dieses statt findet, das unrichtig vertheilen, bei den Worten aber nicht, sondern es da immer richtig geschieht!

Sok. Wie meinst du das? worin unterscheidet sich das eine von dem andern? Kann man nicht zu einem Manne hingehn und ihm sagen, dies hier ist dein Bild, und ihm dabei wie es sich trifft sein eigenes Bildniſs zeigen, wenn

es sich trifft aber auch ein weibliches? Zeigen aber nenne ich, ihm vor den Sinn des Gesichtes bringen.

KRAT. Freilich kann man das.

SOK. Und wie, kann man nicht eben zu demselben auch gehen und ihm sagen, das ist dein Namen? Der Namen ist aber doch eben so wol eine Nachahmung als das Bild. Ich meine also dieses. Kann man ihm nicht sagen, dies ist 431
dein Namen, und dabei wiederum ihm vor den Sinn des Gehörs bringen, bald wie es sich trifft seine Nachahmung, indem man ihm sagt Mann, bald auch wenn es sich trifft die des weiblichen Theiles der menschlichen Gattung, indem man ihm sagt, Frau? Glaubst du nicht, daſs das möglich ist, und daſs dergleichen bisweilen geschieht?

KRAT. Ich will es dir einräumen, Sokrates, und es soll so sein.

SOK. Und wohl thust du daran, Lieber, wenn es sich doch so verhält; denn wir dürfen nun nicht weiter darüber streiten. Wenn also eine solche Vertheilung auch hier statt findet: so wollen wir das eine von diesen beiden wahr reden nennen, das andere unwahr reden. Wenn sich nun dieses so verhält und es möglich ist, auch nicht richtig die Namen oder Hauptwörter zu vertheilen, und nicht jedem sein zugehöriges anzuweisen: so muſs es auch möglich sein, eben dieses mit den Zeitwörtern zu thun. Wenn man aber Zeitwörter sowol als Hauptwörter auf diese Weise sezen kann, dann nothwendig auch Säze. Denn Säze sind doch, wie ich meine, die Verbindung jener beiden. Oder was meinst du, Kratylos?

KRAT. Eben das; denn das dünkt mich gut gesagt.

Sok. Wenn wir nun wiederum die Stammwörter mit Zeichnungen vergleichen: so kann man doch bei Gemälden bisweilen alle dazu gehörigen Farben und Züge darstellen, bisweilen auch nicht alle, sondern einige auslassen, andere hinzusezen und vergröſsern. Oder kann man das nicht?

Krat. Man kann es.

Sok. Wer nun alle darstellt, der wird auch seine Zeichnungen und Bilder schön darstellen, wer aber etwas hinzusezt oder wegnimmt, der macht zwar auch Bilder und Zeichnungen, aber schlechte.

Krat. Ja.

Sok. Wie nun, wer in Silben und Buchstaben das Wesen der Dinge darstellt? wird nicht auf dieselbe Weise, wenn er alles dem Dinge zukommende wiedergiebt, sein Bild schön sein, dies ist nemlich das Wort, wenn er aber ein Weniges ausläſst oder bisweilen hinzufügt, es zwar auch ein Bild werden, aber kein schönes, so daſs doch wol einige Worte gut werden gebildet sein, andere schlecht?

Krat. Vielleicht.

Sok. Vielleicht also wird auch im Wortbilden der eine ein guter Künstler sein, der andere ein schlechter.

Krat. Ja.

Sok. Und der hieſs doch der Wortbildner?

Krat. Ja.

Sok. Vielleicht also wird, beim Zeus, wie bei den anderen Künsten, der eine Wortbildner ein guter, der andere ein schlechter sein, wenn es bei jenem vorigen bleiben soll.

Krat. So ist es freilich. Aber du siehst doch, Sokrates, wenn wir nun diese Buchstaben, das a und b und so auch die andern den

Worten anweisen durch die Sprachkunst: so kann man, wenn wir hernach einen wegnehmen oder hinzusezen oder auch nur versezen, nicht sagen, daſs wir das Wort zwar geschrieben haben, aber nur nicht richtig; sondern wir haben 432
es ganz und gar nicht geschrieben, indem es gleich ein anderes wird, sobald ihm so etwas begegnet ist.

Sok. Daſs wir nur nicht die Sache unrichtig nehmen, wenn wir sie so nehmen, Kratylos!

Krat. Wie so?

Sok. Vielleicht stände es um dasjenige was nothwendig als eine gewisse Zahl ist oder nicht ist, so wie du sagst, wie zum Beispiel Zehn oder jede andere Zahl welche du willst, wird freilich, wenn du etwas hinwegnimmst oder dazuthust, sogleich eine andere geworden sein; dessen aber was vermöge einer gewissen Beschaffenheit ist, und so auch jedes Bildes, Richtigkeit mag wol nicht eine solche sein, sondern es wird im Gegentheil ganz und gar nicht einmal dürfen alles Einzelne so wiedergeben wie das abzubildende ist, wenn es ein Bild sein soll. Sieh nur zu, ob ich Recht habe. Wären dies wol noch so zwei verschiedene Dinge wie Kratylos und des Kratylos Bild, wenn einer von den Göttern nicht nur deine Farbe und Gestalt nachbildete, wie die Maler, sondern auch alles Innere eben so machte wie das deinige, mit denselben Abstuffungen der Weichheit und der Wärme, und dann auch Bewegung, Seele und Vernunft, wie dies alles bei dir ist, hineinlegte, und mit einem Worte alles wie du es hast noch einmal neben dir aufstellte; wären dies denn Kratylos und ein Bild des Kratylos, oder zwei Kratylos?

Krat. Das, dünkt mich, wären zwei Kratylos.

Sok. Du siehst also nun, Lieber, daſs wir für das Bild sowol eine andere Richtigkeit aufsuchen müssen, als die der vorher erwähnten Dinge, als auch besonders, daſs wir nicht darauf bestehen dürfen, daſs sobald etwas fehle oder hinzukomme es gleich nicht mehr ein Bild sei. Oder merkst du nicht, wie viel daran fehlt, daſs die Bilder dasselbe wären mit dem dessen Bilder sie sind?

Krat. Das merke ich wohl.

Sok. Lächerlich wenigstens wäre, Kratylos, was die Worte jenen Dingen anthun würden, deren Benennungen sie sind, wenn sie ihnen in allem auf alle Weise ähnlich gemacht würden. Alles nemlich würde zwiefach da sein, und man würde von keinem von beiden mehr angeben können, welches es wäre, die Sache oder das Wort.

Krat. Richtig gesprochen.

Sok. Scheue dich also nicht, wakkerer Freund, und laſs auch die Worte theils gut abgefaſst sein theils schlecht, und bestehe nicht darauf, daſs sie alle Züge haben müſsen, um ganz und gar dasselbe zu sein, wie das dessen Namen jedes ist, sondern laſs immer auch einen nicht gehörigen Buchstaben hineinsezen, und wenn einen Buchstaben, dann auch ein Wort in einen Saz, und wenn ein Wort, dann auch einen Saz in eine Rede, wie es den Dingen nicht eben ganz angemessen ist, hineinsezen, und nichts desto weniger die Dinge noch benannt und besprochen sein, so lange nur noch die Grundzüge des Dinges darin sind, von dem eben die Rede ist, wie es der Fall ist bei den Namen der Buch-

staben, wenn du dich noch erinnerst, was ich und Hermogenes vorhin sagten.

Krat. Ich erinnere mich wol.

Sok. Gut also; so lange nur dieses bleibt, 433
soll uns, wenn auch nicht alles gehörige vorhanden ist, der Gegenstand doch noch ausgesprochen sein, gut wenn alles, schlecht wenn nur weniges davon da ist. Immer doch wollen wir das Gesprochen sein zugeben, Bester, damit wir nicht in Strafe verfallen, wie in Aegina die, welche des Nachts spät auf der Straſse herumgehn, so auch wir auf diese Art in Wahrheit scheinen später als billig zu den Dingen zu kommen. Oder suche eine andere Richtigkeit, und gieb nicht zu, das Wort sei eine Kundmachung des Dinges durch Silben und Buchstaben, denn wenn du dies beides sagst, kannst du nicht mit dir selbst einig sein.

Krat. Dagegen scheint nichts aufzubringen, Sokrates, und ich nehme es so an.

Sok. Da wir nun hierüber einig sind, so laſs uns nächstdem dieses bedenken. Wenn ein Wort gut gebildet sein soll, so muſs es, sagen wir, seine gehörigen Buchstaben haben.

Krat. Ja.

Sok. Es gehören aber dazu die den Dingen ähnlichen?

Krat. Allerdings.

Sok. Die also gut gebildet sind sind so gebildet. Wenn aber eines nicht gut abgefaſst ist, so kann es vielleicht gröſstentheils aus ihm gehörigen ähnlichen Buchstaben bestehen, wenn es doch ein Bild sein soll, aber auch etwas ungehöriges haben, um dessentwillen es eben nicht gut und ein nicht recht gut abgefaſstes Wort wäre. Wollen wir so sagen oder anders?

Krat. Es hilft wol nicht, glaube ich, weiter zu streiten, Sokrates. Denn mir gefällt es nun nicht, zu sagen es sei etwas zwar ein Wort, es sei aber nicht recht abgefaſst.

Sok. Gefällt dir etwa das nicht, daſs das Wort eine Darstellung des Gegenstandes sein soll?

Krat. Dieses, o ja.

Sok. Aber daſs einige Worte aus früheren zusammengesezt, andere aber Stammworte sind, scheint dir das nicht richtig gesagt zu sein?

Krat. O ja.

Sok. Aber wenn die Stammworte Darstellungen von etwas sein sollen, weiſst du eine andere bessere Art wie sie Darstellungen sein können, als wenn man sie möglichst so macht, wie dasjenige, was sie ausdrükken sollen? Oder gefällt dir die Art besser, welche Hermogenes vorträgt, und viele Andere, daſs die Worte Verabredungen sind, und nur für die Verabredenden, denen sie vorher bekannt sind, die Dinge ausdrükken, und daſs also die Richtigkeit der Worte in nichts anderem liege, als in jenem Vertrage, und es gar keinen Unterschied mache, ob Jemand sie so festseze, wie sie jezt bestehen, oder auch ganz entgegengesezt, was wir jezt klein nennen groſs nenne, und was wir groſs klein? Welche Weise gefällt dir?

Krat. Bei weitem und ohne Frage ist es
434 vorzüglicher, Sokrates, durch ein Aehnliches auszudrükken, was Jemand ausdrükken will, als durch das erste beste.

Sok. Wohl gesprochen. Wenn also nun das Wort dem Gegenstande ähnlich sein soll: so müssen nothwendig auch die Buchstaben von Natur den Gegenständen ähnlich sein, da man

ja aus ihnen die Stammworte zusammensezen mufs. Ich meine es so. Könnte wol Jemand, wovon wir auch schon sprachen, ein Gemälde irgend einem Dinge ähnlich ausarbeiten, wenn nicht schon von Natur die Färbemittel, aus denen das Gemälde zusammengesezt wird, jenen Dingen ähnlich wären, welche die Malerei nachahmt? Oder wäre das uumöglich?

Krat. Unmöglich!

Sok. Eben so demnach würden auch die Worte nie irgend einem Dinge ähnlich werden, wenn nicht zuvor jenes, woraus die Worte müssen zusammengesezt werden, eine gewisse Aehnlichkeit hätte mit dem, dessen Nachbildungen die Worte sind. Zusammengesezt aber müssen sie werden aus Buchstaben?

Krat. Ja.

Sok. Nimm du also nun auch Theil an dem, was ich vorher mit Hermogenes ausführte. Dünkt dich, dafs wir Recht haben zu sagen, das R gehöre sich für den Strom und die Bewegung und das Reiten? oder nicht Recht?

Krat. Recht, dünkt mich.

Sok. Das T aber für das feste und haltende und was wir damals mehr anführten?

Krat. Ja.

Sok. Weifst du auch wol, dafs wo wir war sagen, andere Gegenden sagen was?

Krat. Freilich.

Sok. Sind nun r und s beide demselben ähnlich, und drükt das Wort dasselbe aus für jene, denen es sich mit dem s, und für uns, denen es sich mit dem r endiget? oder drükt es für den einen Theil nicht aus?

Krat. Es drükt gewifs allen beiden aus.

Sok. Etwa in wiefern r und s ähnlich sind, oder in wiefern nicht?

Krat. In wie fern sie ähnlich sind.

Sok. Sind sie das denn aber ganz und gar?

Krat. Vielleicht um das Vergangene darzustellen.

Sok. Ist es auch so mit dem t in Reiten? Drükt das nicht das Gegentheil der Bewegung aus?

Krat. Vielleicht ist es auch nicht richtig in dem Worte, wie du auch oft, als du vorher mit dem Hermogenes sprachest, Buchstaben herausnahmst und hineinseztest wo es nöthig war, und das dünkte mich ganz richtig, so sollte man auch dort vielleicht statt des t ein r sezen.

Sok. Wol gesprochen. Aber wie weiter? so wie wir jezt sprechen, verstehen wir etwa so einander nicht, wenn einer reiten sagt, und verstehst du mich auch jezt nicht, was ich meine?

Krat. Ich verstehe es wol, weil ich es gewohnt bin, Liebster.

Sok. Und wenn du Gewohnheit sagst, glaubst du etwas anderes zu sagen als Verabredung? Oder meinst du unter Gewohnheit etwas anderes, als daſs ich wenn ich dieses Wort ausspreche jenes denke, und daſs du weiſst daſs ich jenes denke? Meinst du nicht das?

Krat. Ja.

Sok. Wenn du es nun indem ich es ausspreche erkennest, so wird es dir ja durch mich kund gemacht?

Krat. Ja.

435 Sok. Und zwar durch das dem Unähnliche, was ich mir denke und aussprechen will, wenn doch das t dem was du reiten nennst unähnlich ist. Wenn sich aber dies so verhält,

wie kann es anders sein, als daſs du es mit dir selbst so verabredet hast, und so wird dir doch Verabredung der Grund der Richtigkeit der Worte, da ja doch die unähnlichen Buchstaben nicht weniger als die ähnlichen kund machen, sobald sie Gewohnheit und Verabredung für sich haben. Und wenn denn auch ja Gewohnheit nicht Verabredung ist: so ist es deshalb doch nicht richtig zu sagen, daſs in der Aehnlichkeit der Ausdrukk liege, sondern in der Gewohnheit müſste man sagen, denn diese wie es scheint macht kund, durch Aehnliches wie durch Unähnliches. Wenn wir dieses nun eingestehen, Kratylos, denn ich will dein Stillschweigen als ein Geständniſs annehmen: so würden ja nothwendig auch Verabredung und Gewohnheit etwas beitragen zur Kundwerdung der Gedanken, indem wir sprechen. Denn, Bester, wenn du nur an die Zahlen gehn willst, woher willst du wol den einzelnen Zahlen lauter ähnliche Namen beizulegen haben, wenn du nicht auch deiner Uebereinkunft und Verabredung etwas einräumen willst bei Bestimmung der Richtigkeit der Worte. Denn mir ist es auch gar recht, daſs nach Möglichkeit die Namen den Dingen sollen ähnlich sein; allein wenn nur nicht in der That, wie Hermogenes vorher sagte, dieser Strich, der Aehnlichkeit nach, gar zu dürftig ist, und es nothwendig wird, jenes gemeinere, die Verabredung, mit zu Hülfe zu nehmen bei der Richtigkeit der Worte. Denn auf das bestmögliche werden sie wol gebildet sein, wenn jedes ganz oder gröſstentheils aus ähnlichen Buchstaben besteht, denn das sind doch die gehörigen, und aufs schlechteste, wenn das Gegentheil eintritt. Das aber sage mir noch hiernächst, was für ein Vermögen die Worte

eigentlich haben, und was wir sagen sollen, daſs sie uns schönes ausrichten?

Krat. Mich dünkt, daſs sie lehren, Sokrates, und daſs man ohne Einschränkung sagen kann, wer die Worte verstehe, der verstehe auch die Dinge.

Sok. Vielleicht meinst du das wol so, Kratylos, daſs wenn einer ein Wort recht versteht wie es eigentlich ist, und es ist eben wie das Ding, er dann auch das Ding verstehen wird, da es ja dem Worte ähnlich ist, und doch eine und dieselbe Kunst für alles gilt was einander ähnlich ist. In dieser Beziehung, dünkt mich, könntest du sagen, daſs wer die Worte versteht auch die Dinge verstehn werde.

Krat. Ganz vollkommen richtig.

Sok. Halt aber, laſs uns sehen, wie eigentlich dieser Weg der Belehrung über das Seiende beschaffen ist, den du jezt beschreibst, und ob es etwa zwar noch einen andern giebt, dieser aber der bessere ist, oder ob es überall nicht einmal einen andern giebt als diesen. Welches von beiden glaubst du?

436 Krat. Das glaube ich, daſs es gar keinen andern giebt, sondern nur diesen einen und besten.

Sok. Auch daſs nur auf dieselbe Weise das Seiende auch gefunden wird, so daſs wer die Worte gefunden hat auch dasjenige gefunden habe, wovon sie die Benennungen sind? oder daſs Suchen und Finden zwar auf eine andere Weise geschehen muſs, das Lernen aber auf diese?

Krat. Allerdings, auch suchen und finden muſs man eben so ganz auf dieselbe Weise.

Sok. Wolan denn, laſs uns bedenken, Kratylos, wenn einer in seiner Forschung nach

den

den Dingen den Worten nachgeht, erwägend, was jedes wol sagen will, merkst du nicht, daſs der keine kleine Gefahr läuft hintergangen zu werden?

Krat. Wie so?

Sok. Offenbar hat doch, wer zuerst die Worte festsezte, so wie er dafür hielt daſs die Dinge wären, so auch die Worte festgesezt, wie wir behaupten; nicht wahr?

Krat. Ja.

Sok. Wenn nun jener nicht richtig dafür hielt, und doch so wie er dafür hielt die Worte sezte, was wird wol uns, wenn wir ihm nachgehn, begegnen? Nicht daſs wir hintergangen werden?

Krat. Wenn das aber nur nicht gar nicht so sein kann, sondern vielmehr so sein muſs, daſs wer die Worte festgesezt hat ein Wissender muſs gewesen sein, wo nicht, wie ich schon lange gesagt habe, sie gar keine Worte sein werden! Und der beste Beweis, daſs er das rechte nicht verfehlt hat, ist der, es würde nicht alles so unter sich zusammenstimmen. Oder hast du nicht bemerkt in deinem eigenen Vortrage, wie alle Worte auf dieselbe Weise und in derselben Beziehung gebildet waren?

Sok. Mit dieser Vertheidigung, mein guter Kratylos, ist es nun wol nichts. Denn wenn der Wortbildner sich zuerst geirrt, hernach aber alles andere nach diesem ersten eingerichtet und genöthiget hat damit übereinzustimmen: so ist es dennoch kein Wunder, daſs wie bei Figuren bisweilen, wenn anfänglich auch nur ein kleiner und unmerklicher Fehler began-

gen worden, alle übrigen gar vielen Fehler, welche daraus folgen, unter sich übereinstimmen. Daher muſs eben über den Anfang bei jeder Sache Jedermann die genaueste Ueberlegung anstellen und die genaueste Untersuchung, ob er richtig gelegt ist oder nicht; und dann, wenn dieser gehörig geprüft ist, das übrige so darstellen, wie es aus ihm folgt. Indeſs sollte es mich doch wundern, wenn die Worte so unter sich zusammenstimmten. Darum laſs uns noch einmal übersehen, was wir vorher durchgenommen haben. Als ob nemlich alles ströme und flieſse und in Bewegung sei, dahin, sagten wir, deuten uns die Worte das Sein und Wesen der Dinge. Nicht wahr, so dünkt dich, machen sie es uns kund?

Krat. Allerdings, und deuten es also ganz richtig.

Sok. Laſs uns einmal sehen, wenn wir nun wieder aufnehmen zuerst etwa das Wort
437 verstehen, wie zweideutig es ist, und weit eher anzudeuten scheint, daſs unsere Seele bei den Gegenständen stehen bleibt, als daſs sie sich mit ihnen herumbewegt, und wie es weit richtiger ist, die Buchstaben in der Mitte so zu lassen wie sie sind, und Anfangs nur den ganz offnen Hauch zu sezen. Dann das Beständige, wie es offenbar Nachbildung eines auf dem Grunde festen und stehenden ist, und nicht einer Bewegung. Dann auch die Geschichte deutet doch wol an, daſs sie dem Gehen Schicht macht, und es also zum Stehen bringt, und eben so Treue deutet doch in jedem Fall auf Ruhe. Ferner die Erinnerung zeigt doch offenbar, daſs etwas inner-

lich ruht in der Seele, nicht aber in Bewegung ist. Und wenn du willst, wird das Versehen und der Nachtheil, wenn man so die Worte auseinander legt, ganz als dasselbe erscheinen mit der Einsicht und dem Vortheil und allen übrigen Namen des Vortrefflichen. Dann auch die Trägheit und die Unbändigkeit zeigen sich fast eben so, denn die erste ist, was getragen von den Dingen geht, und die andere ist, was sich nicht binden und halten läſst. Auf diese Weise also zeigt sich, was wir als Benennungen des schlechtesten ansehn, ganz ähnlich dem Vortrefflichsten; und ich glaube, es könnte einer der sich Mühe geben wollte, noch vielerlei anderes finden, woraus man wieder glauben sollte der Wortbildner habe die Dinge nicht als flieſsend und bewegt, sondern als bleibend und feststehend bezeichnet.

Krat. Aber du siehst doch, Sokrates, daſs er das meiste auf jene Art bezeichnet hat.

Sok. Was soll nun das, Kratylos? Wollen wir die Worte zählen, wie die Steinchen beim Stimmensammeln, und soll sich dadurch die Richtigkeit zeigen? welches von beiden die meisten Worte anzudeuten scheinen, das soll das wahre sein?

Krat. Nein, das sollten wir wol nicht.

Sok. Ganz gewiſs nicht, Lieber. Allein dies wollen wir nun hier gut sein lassen. Das aber laſs uns in Erwägung ziehen, ob du hierin mit uns einig bist, oder nicht. Sprich, die welche in den verschiedenen Gegenden sowol hellenischen als barbarischen zu

verschiedenen Zeiten die Benennungen festgesezt haben, sind wir nicht vorher übereingekommen, dafs diese Wortbildner wären, und die Kunst welche dies vermag die wortbildnerische?

KRAT. Allerdings.

SOK. Sage mir also, als die ersten Wortbildner die ersten Benennungen festsezten, kannten sie die Gegenstände, für welche sie sie festsezten, oder kannten sie sie nicht?

KRAT. Ich meines Theils denke, sie kannten sie.

438 SOK. Kaum, lieber Freund, könnten sie sie auch wol nicht gekannt haben.

KRAT. Nein freilich.

SOK. Lafs uns also noch einmal auf das zurükgehn, von wo aus wir hieher gekommen sind. Eben sagtest du doch, wenn du dich erinnerst, der die Benennungen bestimmt habe, habe dies nothwendig gethan mit Kenntnifs dessen, wofür er sie bestimmte. Bist du noch dieser Meinung oder nicht?

KRAT. Noch.

SOK. Auch der die Stammworte gebildet, glaubst du, habe es mit dieser Kenntnifs gethan?

KRAT. Mit dieser Kenntnifs.

SOK. Vermittelst welcher Worte nun hat er wol die Kenntnifs der Gegenstände erlernt oder gefunden, wenn die ersten Worte noch nicht gegeben waren, und wir doch sagen, es

sei nicht möglich zur Erkenntniſs der Dinge weder durch Lernen noch durch eignes Finden anders zu gelangen, als indem man die Worte erlernt oder selbst findet, wie sie beschaffen sind?

Krat. Das scheint mir etwas zu sein, Sokrates.

Sok. Auf welche Weise also konnte einer mit Erkenntniſs Worte festsezen oder ein Wortbildner sein, ehe es überhaupt noch Benennungen der Gegenstände gab, und also Jemand erkennen konnte, wenn es nicht möglich ist zur Erkenntniſs der Dinge anders zu gelangen als durch die Worte?

Krat. Ich bin daher der Meinung, Sokrates, die richtigste Erklärung hierüber werde die sein, daſs es eine gröſsere als menschliche Kraft gewesen, welche den Dingen die ersten Namen beigelegt, und daſs sie deshalb nothwendig richtig sind.

Sok. Und also sollte wer sie bestimmt, sie mit sich selbst im Widerspruch bestimmt haben, wenn er ein Dämon oder ein Gott gewesen? oder ist alles nichts gewesen, was wir vorher gesagt haben?

Krat. Aber die einen von beiden mögen wol keine Worte sein.

Sok. Welche doch, Bester, die auf das Stehen oder die auf das Flieſsen führen? Denn nach der Menge soll das doch, wie wir eben ausgemacht haben, nicht entschieden werden?

Krat. Das wäre freilich nicht recht, Sokrates.

Sok. Wenn also die Worte gegen einander aufstehn, und die einen sagen, sie wären die der Wahrheit ähnlichen, die andern aber sie, wodurch sollen wir es nun entscheiden oder in Beziehung worauf? Doch wol nicht wieder auf andere Worte als diese? Denn es giebt ja keine. Sondern offenbar muſs etwas anderes aufgesucht werden als Worte, was uns ohne Worte offenbaren kann, welche von diesen beiden die richtigsten sind, indem es uns nemlich das wahre Sein der Dinge zeigt.

Krat. Das dünkt mich auch.

Sok. Es ist also doch möglich, wie es scheint, Kratylos, die Dinge kennen zu lernen ohne Hülfe der Worte, wenn sich dies so verhält.

Krat. So scheint es.

Sok. Wodurch anders erwartest du noch sie kennen zu lernen? nicht wie es am natürlichsten und einleuchtendsten ist durch einander, wenn sie irgend verwandt sind, und jedes durch sich selbst? Denn etwas anderes und von ihnen unterschiedenes würde auch nur etwas anderes und verschiedenes andeuten, nicht aber sie.

Krat. Das leuchtet mir ein als richtig gesagt.

Sok. Wolan denn, beim Zeus, haben wir
439 nicht oft eingestanden, daſs wohlabgefaſste Worte müſsten demjenigen welchem sie als Namen beigelegt sind ähnlich, und also Bilder der Gegenstände sein.

Krat. Ja.

Sok. Wenn man also auch wirklich die Dinge durch die Worte kann kennen lernen, man kann es aber auch durch sie selbst, welches wäre wol dann die schönere und sichrere Art zur Erkenntniſs zu gelangen? Aus dem Bilde erst dieses selbst kennen zu lernen, ob es gut gearbeitet ist, und dann auch das Wesen selbst, dessen Bild es war, oder aus dem Wesen selbst erst dieses, und dann auch sein Bild, ob es ihm angemessen gearbeitet ist?

Krat. Nothwendig ja, dünkt mich, die aus dem wahren Wesen.

Sok. Auf welche Weise man nun Erkenntniſs der Dinge erlernen oder selbst finden soll, das einzusehen sind wir vielleicht nicht genug, ich und du; es genüge uns aber schon, darin übereinzukommen, daſs nicht durch die Worte, sondern weit lieber durch sie selbst man sie erforschen und kennen lernen muſs, als durch die Worte.

Krat. Offenbar, Sokrates.

Sok. Auch das laſs uns noch bedenken, daſs nicht doch etwa diese vielen Worte, welche sich alle auf dasselbe beziehen, uns betrügen, und in der That zwar diejenigen welche sie bildeten es in diesem Gedanken gethan haben, als ob alles immer im Fluſs und in Bewegung wäre, die Sache selbst sich aber gar nicht so verhält, sondern nur sie selbst gleichsam in einen Strudel hineingefallen sind, und die Besinnung verloren haben, und uns nun auch mit sich hineinziehen. Denn überlege nur, theuerster Kratylos, was mir oft so vorschwebt

im Traume, ob wir wol sagen wollen, daſs das Gute, das Schöne und so jegliches wirklich etwas sei oder nicht?

Krat. Es muſs doch wol etwas sein, Sokrates.

Sok. Dies also selbst laſs uns betrachten, nicht ob irgend ein Angesicht schön ist oder dergleichen etwas, und dies Alles zu vergehen scheint; sondern von jenem selbst dem Schönen laſs uns sagen, ob es nicht immer so ist wie es ist?

Krat. Nothwendig.

Sok. Wäre es nun wol möglich, wenn es uns immer unter der Hand verschwände, mit Wahrheit davon auszusagen, zuerst nur daſs es jenes ist, und dann daſs es so und so beschaffen ist? oder müſste es nicht nothwendig, indem wir noch reden, gleich ein anderes werden, und uns entschlüpfen und gar nicht mehr so beschaffen sein?

Krat. Nothwendig.

Sok. Wie wäre das also etwas, was nie auf gleiche Weise ist? Denn wenn es nur irgendwenn sich gleich bleibt: so ist es doch zu der Zeit, in welcher es sich gleich bleibt, in keiner Verwandlung begriffen. Wenn es aber immer sich gleich bleibt und dasselbe ist, wie könnte sich denn das verwandeln und bewegen, was gar nicht aus seiner ursprünglichen Gestalt herausgeht?

Krat. Auf keine Weise.

440 Sok. Ja es könnte auch nicht einmal von Jemand erkannt werden. Denn indem der

welcher erkennen wollte hinzuträte, würde es schon immer ein anderes und verschiedenes, so daſs gar nicht erkannt werden könnte wie es beschaffen wäre und wie es sich verhielt. Keine Erkenntniſs aber erkennt was sie erkennt unter gar keiner Beschaffenheit.

Krat. Das ist wie du sagst.

Sok. Ja es ist nicht einmal möglich zu sagen, daſs es eine Erkenntniſs gebe, wenn alle Dinge sich verwandeln und nichts bleibt. Denn wenn auch nur dieses selbst, die Erkenntniſs von dem Erkenntniſs sein nicht weicht, so bliebe sie denn immer Erkenntniſs und es gäbe eine Erkenntniſs. Wenn aber einmal auch diese Idee der Erkenntniſs selbst sich verwandelte, so verwandelte sie sich in eine andere Idee als die der Erkenntniſs, und es gäbe dann keine Erkenntniſs. Verwandelte sie sich aber immer, so gäbe es immer keine Erkenntniſs, und von diesem Saze aus gäbe es weder ein Erkennendes noch ein zu erkennendes. Ist aber immer das Erkennende und das Erkannte, ist das Schöne, ist das Gute, ist jegliches seiende: so scheint mir dies, wie wir es jezt sagen, gar nicht mehr einem Fluſs ähnlich oder einer Bewegung. Ob nun dieses sich so verhält, oder vielmehr so wie Herakleitos mit den seinigen und noch viele Andere behaupten, das mag wol gar nicht leicht sein zu untersuchen, gewiſs aber mag das einem vernünftigen Menschen gar nicht wohl anstehen sich selbst und seine Seele lediglich den Worten hinzugeben in Zucht, und im Vertrauen auf sie und die welche sie eingeführt haben dann seiner Sache so sicher zu sein, als wisse er etwas, indem er von sich und allem andern was ist so ge-

ringe denkt als gebe es nichts gesundes daran, sondern alles wäre zerbrechlich wie Topferzeug, und indem er glaubt, daſs ordentlich wie Menschen an Flüssen leiden, so auch die Dinge sich eben so befinden und von Ziehen und Flüssen geplagt werden. Vielleicht nun verhält es sich so, lieber Kratylos, vielleicht auch nicht. Denke nur wakker und tüchtig darüber nach, und laſs dich nicht leicht von etwas einnehmen, denn du bist jung und hast noch Zeit; und wenn du es durch dein Nachdenken gefunden hast, dann theile es auch mir mit.

Krat. Das will ich wol thun. Aber glaube mir nur, Sokrates, daſs ich auch jezt schon nicht ganz neu in der Sache bin, und daſs wie ich auch darüber nachdenke und sie durcharbeite, es mir doch immer weit mehr so zu sein scheint, wie Herakleitos sagt.

Sok. So unterrichte mich davon ein andermal, Freund, wenn du wiederkommst; jezt aber, wie du dich schon dazu bereitet hattest, gehe nur aufs Land, Hermogenes wird dich begleiten.

Krat. Das soll geschehen, Sokrates. Thue du nur auch das deinige, um dies noch näher zu untersuchen.

DER SOPHIST.

Einleitung.

Gleich auf den ersten Anblikk unterscheidet man in diesem Gespräch zwei ganz verschiedenartige Massen, deren eine, an beide Enden vertheilt, von dem Begriff der Kunst aus durch immer fortgesetzes Theilen und Ausschliefsen das Wesen und die richtige Erklärung des Sophisten zu finden sucht, die andere aber, mitten in jene sich eindrängend, nach Anleitung der Aufgabe die Gemeinschaft der Begriffe zu bestimmen, von dem Seienden und Nichtseienden redet. Achtet man daher lediglich auf die Bauart und Verbindung des Ganzen, so sollte man seinen wesentlichen Zwekk und Inhalt in jener äufseren Masse suchen, und die innere nur für ein unentbehrliches Mittel ansehn um jenen Zwekk zu erreichen. Denn ganz in dem natürlichen Gange der Untersuchung über den Sophisten entsteht das Bedürfnifs, ein Nichtseiendes anzunehmen, und über die Zuläfsigkeit desselben etwas festzusezen; und sobald dies in soweit geschehen ist, dafs jene Untersuchung weiter kann geführt werden, tritt sie auch wieder ein und erfüllt das Gespräch so ganz, dafs es mit ihrem Abschlufs zugleich auch endet. Sieht man hingegen auf die Wichtigkeit und den wissenschaftlichen Gehalt beider Massen, so tritt

die äufsere gänzlich zurükk als etwas im Vergleich mit der inneren fast geringfügiges, zumal es schon in mehreren Gesprächen von mancher Seite berührt war, und wir in der That hier nichts irgend neues über die Natur des Sophisten erfahren, sondern das Neue nur in dem Verfahren und der Zusammenstellung besteht. Daher dieses weit weniger für den Gegenstand eines auch dem Umfange nach so ansehnlichen Werkes kann gehalten werden, als jener andere schon an sich mehr philosophische Theil, durch welchen nicht nur das Wesen des Nichtseienden, worüber damals so vielfältig gestritten ward, gründlicher als anderwärts und, wie man offenbar sieht, zu Platons völliger Zufriedenheit aufs Reine gebracht, sondern auch über das Sein selbst tiefsinnig geredet, und über die bisherigen Arten es philosophisch zu betrachten in einigen grofsen Zügen geurtheilt wird. So dafs man hierauf sehend gerade in der Mitten allein den wahren Gehalt suchen und glauben möchte, je mehr nach aufsen, um desto mehr gehe alles allmählig über in Einfassung und Schale. Hiezu kommt noch, dafs man in der Behandlungsweise jener Frage nach dem Wesen des Sophisten den Spott unmöglich verkennen kann, der theils seine Freude daran hat, nahe Verwandschaft zwischen ihm und niedrigen Handthierungen aufzuzeigen, und ihn namentlich als Kaufmann recht vielfältig darzustellen, theils auch das Bild von einem schlauen schwerzufangenden Thiere immer wieder aufs neue aufnimmt. Ja auch von der Methode blofs durch fortgeseztes Theilen das Gesuchte zu finden gilt wol beinahe dasselbe. Denn wiewol sie einen wichtigen Theil der dialektischen Kunst ausmacht, und vom Platon sehr ernstlich betrieben und empfohlen wird,

so scheint sie doch hier bei dem scherzhaften Gegenstande nicht nur nachläſsig behandelt, wenn zum Beispiel erst im Kampf der Tausch, dann wieder im Tausche der Kampf Unterabtheilungen werden, die ursprünglich als gleich neben einander standen, und auch sonst Willkühr überall herrscht, sondern wirklich verspottet wird dieses Verfahren von Platon selbst, indem er eben aus der Menge der Versuche beweiset, daſs man nie das Wesen der Sache erreicht, sondern nur einzelne Merkmale aufgegriffen habe, wie er dann auch zulezt, wo der Gegenstand recht aufgefaſst wird, nicht vom Allgemeinen, sondern von einer bestimmten Anschauung ausgeht. Allein auf der andern Seite ist doch auch dieses Aeuſsere mit dem Inneren auf das genaueste verbunden, und lezteres selbst würde ohne jenes nicht in seinem vollen Lichte erscheinen. Denn schon dadurch muſs der Gedanke, als ob die Darstellung des Sophisten bloſses Nebenwerk sein möchte, verschwinden, daſs auf dieselbe Weise wie nach dem Sophisten auch nach dem Staatsmann und Philosophen gefragt, und dadurch der Grund zu einer groſsen Trilogie gelegt wird, die zwar, wie es scheint, Platon nicht vollständig ausgeführt hat, deren Absicht aber doch offenbar muſs gewesen sein, die Darstellung des Wesens dieser Künste, und die Schilderung der Handlungsweise ihrer Meister in einem desto lebendigeren Ganzen zu vollenden. Und dieses Verhältniſs kann dem aufmerksamen Leser auch in unserem Gespräch schon gar nicht entgehn, wie mit der Möglichkeit des Falschen zugleich auch die Neigung dazu und das Leben darin fern von dem wahren Erkennen und Sein soll dargestellt werden. Ja wie der Sophist nur, indem sein Ort

bestimmt gefunden wird, zugleich erst völlig erscheint, so wird auch wiederum das Auffinden seines Ortes erleichtert, und das trübe und dunkle des Scheins und der Meinung verständlich gemacht, indem man von dem bekannten Geschäft ausgeht, welches er betreibt und nur dort betreiben kann. Wodurch denn auch hier in dem Mittelpunkt des zweiten Theils der platonischen Werke sich das bestätigt, was wir bei dem Anfang desselben über die eigenthümliche Form der hieher gehörigen Schriften gesagt haben. Je genauer man nun dies Verhältniſs betrachtet, um desto mehr muſs man inne werden, daſs hier nichts als bloſse Schale wegzuwerfen ist, sondern das ganze Gespräch einer köstlichen Frucht gleicht, von welcher ein rechter Kenner auch die äuſsere Umgebung gern mit genieſst, weil sie, mit dem Ganzen in eins gewachsen, nicht abgesondert werden könnte, ohne dem reinen und eigenthümlichen Geschmakk desselben zu schaden. Dieses vorausgesezt dürfen wir dann auch die übrigen Beziehungen nicht übersehen, an welchen dieser äuſsere Theil des Gespräches so reich ist unter der Dekke der geringfügigen Dinge, deren Kenntniſs er zur Schau trägt, theils frühere vielleicht angefochtene Zusammenstellungen vertheidigend, und zeigend, wie nahe das kleinste dem gröſsten von einer bestimmten Seite verwandt sein kann; dann wieder fast muthwillig Worte bildend, um zu erweisen, wie nothwendig dies wird, sobald das systematische Verfahren sich Gegenstände aneignet, denen es bisher noch fremd gewesen, und um zugleich eine vornehme Gleichgültigkeit gegen die Bezeichnung bemerklich zu machen; ferner das reinigende sokratische Verfahren vertheidigend und seinen eigentlichen

eigentlichen pädagogischen Ort aufzeigend; bespöttelnd endlich die anmaſsende Weise der Rhetoren und Politiker, welche das verschiedenste zu vermengen, und als lohnte es nicht solche Kleinigkeiten zu unterscheiden, auch den wahren Philosophen mit dem Sophisten unter Eine Benennung zu bringen pflegten, weshalb eben unter die Erklärungen des Sophisten Platon jene ganz abweichende, das Verfahren des Philosophen beschreibende einmischt, bei welcher der Fremde immer zweifelhaft bleibt, ob er sie auch als eine Erklärung des Sophisten soll gelten lassen, und dagegen die nahe Verwandschaft des Sophisten mit dem Volksführer wiederholt aufstellt.

Sehen wir auf den inneren an sich mehr philosophischen Theil des Gespräches allein: so zeigen sich seine Verhältnisse denen des Ganzen auffallend ähnlich. Denn mit der Frage, ob es Falsches geben könne in Reden und Vorstellung, hebt er an, rein aufgelöset in die ob Nichtseiendes irgendwie sei, und ihm etwas beigelegt, oder das Nichtsein von etwas könne ausgesagt werden. Was nur hiegegen damals vorgebracht zu werden pflegte, und auch uns schon aus den Berüksichtigungen desselben im Theätetos, Euthydemos und Kratylos bekannt ist, wird hier, auf allen Seiten verstärkt und befestiget, abermals aufgestellt; und sobald dann aus der Nothwendigkeit das Nichtseiende irgendwie anzunehmen gezeigt ist, daſs und als was Schein und Irrthum müſste angenommen werden, ist auch dieser Theil zu Ende, und das Gespräch geht wieder in die Untersuchung vom Sophisten. Demnach scheint auch für diesen Theil dasjenige womit er anfängt und endiget, nemlich die Frage über das Nichtseiende und den Irrthum für den eigentli-

chen Inhalt gelten zu müssen; und was dagegen zwischen diese Untersuchung eingeschoben in der Mitte liegt, das mufs scheinen, theils nur Mittel zu sein um jenen Zwekk leichter zu erreichen, theils eine nicht ungern ergriffene Abschweifung. Wer müfste aber nicht, wenn er auf den Gehalt sieht, gerade hierin den edelsten und köstlichsten Kern des Ganzen um so gewisser erkennen, als sich hier fast zuerst in den Schriften des Platon das innerste Heiligthum der Philosophie rein philosophisch aufschliefst, und als überhaupt das Sein besser und herrlicher ist als das Nichtsein. Denn in dem Lauf der Untersuchung über das Nichtseiende entsteht, gerade wie sie selbst als ein höheres in der über den Sophisten entstanden war, die Frage über die Gemeinschaft der Begriffe, von welcher alles wirkliche Denken und das Leben der Wissenschaft abhängt, und es eröffnet sich auf das bestimmteste die Anschauung von dem Leben des Seienden und dem nothwendigen Eins und Ineinandersein des Seins und des Erkennens. Gröfseres aber als diese giebt es nirgends auf dem Gebiete der Philosophie, und keinen der Ansicht und Behandlungsweise des Platon angemesseneren eigenthümlichen Weg Schüler und Leser dahin zu geleiten, als eben den hier eingeschlagenen. Der Leser merke nur darauf, wie sich dieser innerste, dem Umfang nach gar nicht bedeutende Kern des Ganzen, recht wie die Natur zu bilden pflegt, in zwei äufserlich ganz von einander abgesonderten aber ganz mit einander gewachsenen und organisch aufs genaueste vereinigten Hälften gestattet. Zuerst nemlich wird aus der Unmöglichkeit, dafs diejenigen das Sein könnten ergriffen haben, welche von einer leeren Einheit ausgehn, oder

auch die, welche innerhalb des Gebietes der Gegensäze stehen bleiben, auf das wahre Leben des Seienden, in welchem sich alle Gegensäze durchdringen, hingewiesen, und zugleich darauf, daſs Erkenntniſs weder ohne Ruhe noch ohne Bewegung, weder ohne Stehendes noch ohne Flieſsendes, weder ohne Beharren noch ohne Werden bestehen könne, sondern beider in einander bedürfe; und Niemand lasse sich irre leiten durch die scheinbare skeptische Verwunderung über dieses geforderte Durchdringen der Gegensäze, welche ja das lezte ist, worin die indirekte Darstellung, auf deren höchster Höhe wir uns hier befinden, endigen muſs. Von diesem höchsten Sein aus wird dann wieder, als ob etwas ganz Neues anginge, und ohne die Verbindung nur aufzuzeigen, in das Gebiet der Gegensäze herabgestiegen, welche hier durch den einen groſsen von Bewegung und Ruhe repräsentirt werden, und es wird gezeigt, wie erst in der Einerleiheit und Verschiedenheit gemeinschaftlich des Seienden Gemeinschaft mit den Gegensäzen gegründet ist, und wie auf diesem Gebiete der Verschiedenheit das Seiende sich nothwendig und auf mannigfaltige Weise auch als Nichtseiendes offenbart, so daſs es für das höchste Sein selbst gar kein entgegengeseztes irgend geben kann; derjenige aber, der nicht zu dem Lichte des wahren Seins hindurchgedrungen ist, es überall nicht weiter zu bringen vermag als bis zu diesem Nichtsein des wahren Erkennens und Nichterkennen des wahren Seins. Wie also hier in der That das Wesen aller wahren Philosophie ausgesprochen ist, bedarf für den, welcher dessen überhaupt empfänglich ist, keiner weiteren Erörterung. Nur merke auch Jeder auf die Art, wie diese Aufschlüsse herbei-

geführt werden, daſs nemlich Platon von dem Orte ausgeht, wo sich ein Jeder nothwendig befindet, von dem Gebiete der Vorstellung, welches ja zugleich das der Gegensäze ist, zeigend daſs auf diesem über das Seiende etwas festzusezen ganz dieselben Schwierigkeiten hat wie über das Nichtseiende, und daſs Jeder der nur etwas vorstellen und reden wolle sich erst den Besiz erwerben müsse dies auch zu dürfen, wozu dann der Blikk in jenes höhere Gebiet der Speculation Allen die hineinzudringen vermögen als die einzige Hülfe eröffnet wird gegen die sonst nicht abzuweisenden Ansprüche der sophistischen Streitsucht. Und eben weil in unserem Gespräche zuerst von diesem Punkt aus bis zu jenem höchsten, unmittelbar ohne etwas mythisches zu Hülfe zu nehmen, oder sonst den Gang der reinsten Dialektik zu verlassen, vorgedrungen wird, deshalb kann man mit Recht den Sophisten als den innersten Kern aller indirecten Darstellungen des Platon ansehn, und gewissermaſsen als das erste in seiner Art vollständige Bild des Mannes selbst.

Lezteres auch deshalb, weil, wie Platon selbst gleichsam aus dem Zusammenschauen und Durchdringen aller früheren hellenischen Bestrebungen auf dem Gebiete der Philosophie erwachsen ist, so auch der innerste realste Gehalt unseres Gespräches aus einer Prüfung der Grundsäze alles früheren Philosophirens hervorgeht, über welche wir soviel als nöthig und möglich ist hier erinnern wollen; denn leider scheint nicht alles was aufzuhellen nöthig und wünschenswerth wäre auch möglich zu sein. Zuerst wird jener vornemlich zu widerlegende Saz, daſs das Nichtseiende auf keine Weise sein könne, auf den Parmenides als auf seine vorzüg-

lichste und gehaltvollste Quelle zurükgeführt, und aus seinen eignen Gedichten belegt, und demnächst auch in Absicht auf das Sein von ihm gezeigt, dafs es auch in jener höheren Potenz der Einheit des Seins und Erkennens demjenigen nicht erreichbar sei, der von der blofsen Einheit ohne Vielheit ausgehe, bei welcher das Seiende nicht auf alle Weise, auch als ein Ganzes also und als ein Werdendes, sein könne. Es ist auf jeden Fall bedeutend, dafs diese Widerlegung des Parmenides einem Eleaten in den Mund gelegt wird, und man könnte leicht auf den Gedanken kommen, Platon wollte was er sagt nur als eine richtigere Auslegung des von vielen mifsverstandenen Parmenides geltend machen, wenn nicht die Aeufserungen des Fremdlings selbst etwas dagegen zu streiten schienen, der überdies nicht als ein strenger Schüler der eleatischen Weisheit aufgestellt wird, sondern als dialogische Person höchst merkwürdiger Weise gleichsam den Uebergang macht von dem Parmenides selbst zu dem Pythagoreer Timäos. Gewifs ist also hier der hauptsächlichste Siz der Differenz zwischen der Platonischen Philosophie und der eleatischen, wenn wir auch nie mit dem Simplicius, der sonst zerstreut viel lehrreiches über unser Gespräch sagt, behaupten möchten, Platon habe in dem Dialog Parmenides das Seiende Eins von dem Manne angenommen, in dem Sophisten aber ihm durchaus widersprochen. Nur Schade, dafs wir leider nicht genug vom Parmenides übrig haben, um uns Platons Urtheil über den Mann vollständig abzubilden, geschweige um es zu würdigen, vornemlich deshalb, weil Platon sich nirgends über des Parmenides Philosophie von der sinnlichen Welt bestimmt erklärt, wenn wir auch wirklich

befugt sein sollten manches über diesen Gegenstand wobei er nicht genannt wird auf ihn zu beziehen. Was sollen wir nemlich sagen von jenen zulezt genannten Freunden des Ideellen, welche sich ein Werden sezen aufserhalb des Seins und getrennt von ihm, und den Menschen als mit beiden Gemeinschaft habend? Nicht zu verwundern wäre es, wenn Mancher auf den Gedanken käme, Platon meinte hier sich selbst und seine eigne Lehre, und dafs er auch diese wieder in den schlimmen Gegensaz verwikle, in welchem das Seiende nicht kann gefunden werden, dies sei nur wiederum die Spize seines indirecten Vortrages. Allein wenn nun der Gegensaz in dieser Lehre sollte aufgehoben werden, so müfste auch das Auseinandersein des Seins und Werdens aufgehoben werden, und so wäre Platon von einer offenbar falschen Darstellung seiner eigenen Lehre ausgegangen. Und dafs auch hier etwas gemeint ist, was er wirklich widerlegen will, mufs doch jeder Kenner aus dem ganzen Tone der Rede merken, aus diesem Riesenstreit und diesem Vertheidigen aus dem Unsichtbaren herab. Auch ist leicht zu sehn, dafs er eine ganz bekannte Lehre vor sich hat. Nun sezte Parmenides ein solches Werden und eine Welt des Scheins getrennt von dem Sein ihm entgegen, und auch dafs mit der einen der Mensch durch die Wahrnehmung, mit der andern durch die Vernunft Gemeinschaft habe, auch das ist Parmenideisch genug. Soll nun eine Vermuthung gewagt werden, warum doch hiebei Parmenides gar nicht genannt, sondern dies von der Beurtheilung seiner Lehre ganz getrennt ist: so möchte man sagen, Platon habe hiebei weniger den Parmenides selbst im Sinne gehabt, als Andere, gegen welche er auch sonst ohne

sie zu nennen streitet, nemlich die ursprünglichen und ersten Megariker. So wie diese in vielen Stükken, was die Alten öfters bezeugen, sich dem Platon annäherten, unter dessen Einfluſs und Mitwirkung sich ihre Schule zuerst bildete, so fehlt es auch, wenn man der kritischen Combination soviel einräumen will als auf diesem Gebiete doch wol nothwendig ist, nicht an Spuren, daſs sie sich, auch auſserhalb des Gebietes der eigentlichen Dialektik, vieles aus dem eleatischen System aneigneten, worunter ich denn auch diese Stelle rechnen möchte, wenn nicht Jemand eine andere Auslegung besser begründen kann. Als Gegner der materialistischen Empiriker, des Demokritos und Aristippos, denn auch lezteren hat Platon hier gewiſs im Sinn, konnten diese ganz vorzüglich angesehen werden. Nicht minder schwierig kann auch die Erklärung des vorhergehenden scheinen, wen nemlich Platon unter denen gemeint, welche das Seiende als eine Vielheit, und namentlich als zweierlei oder dreierlei ansehn; weil nemlich so viele einen gleichen Anspruch darauf haben, und doch wieder, wenn man es genau nehmen will, nichts gänzlich genügt. Anfänglich weiſs man vielleicht gar nicht, worauf die Rede mag zu beziehen sein; sobald man aber bedenkt, daſs Platon dasjenige, was Aristoteles nennt drei Principien aufstellen, in der Sprache unseres Dialogs nicht anders bezeichnen konnte, als das Sein als ein dreifaches annehmen: so strömen die Beziehungen in Menge zu. Am wenigsten möchte aber wol das Ansehn und der Ton der ganzen Stelle erlauben, an etwas gelehrteres nur von Einzelnen weniger Bekannten vorgetragenes zu denken; und eben so wenig wol an die Pythagoreer, wiewol man von ihnen

sonst recht füglich sagen könnte, ihr Sein sei ein dreifaches, das bestimmte, das unbestimmte und das leere, denn es kommt in dem ganzen Gespräch sonst nirgends eine Rüksicht auf die Pythagoreer vor. Sondern wie auch Aristoteles im Anfang seiner physischen Bücher von allen denen sagt, daſs sie drei Principien aufstellen, welche einen Grundstoff annehmen und zwei entgegengesezte Functionen, so hat auch Platon hier wol vorzüglich die alten Ionischen Philosophen im Sinne gehabt. Dies scheint sich auch dadurch noch zu bestätigen, daſs er diejenigen die ein dreifaches, von denen die nur ein zweifaches Seiendes annehmen, auch nur sehr leicht und obenhin unterscheidet. Denn gerade bei den Ionikern am leichtesten läſst sich eine so schwankende Beschreibung denken, je nachdem der Grundstoff als rein und auch auſser jener Function gegeben, oder mehr selbst unter den Functionen befangen gedacht ward, wie dies die Vorstellung des Anaximandros scheint gewesen zu sein. Nur das Streiten des dreifachen unter einander würde nach allem was wir wissen auch nur auf den eben genannten gehn können. Wenn nun diese Ansicht vielleicht noch manchem Zweifel unterworfen scheint, so sind wir dagegen desto sicherer in Absicht der späteren Ionischen und Sikelischen Musen, daſs damit Herakleitos und Empedokles gemeint sind. Hierüber haben wir nicht nur das ausdrükliche Zeugniſs des Simplicius, sondern es geht auch aus Vergleichung mit dem was wir von den beiden Männern wissen, und mit der Art wie sich auch Platon anderwärts über sie äuſsert, genugsam hervor. Eben so unläugbar sind, was auch Tennemann schon gesehen hat, die Beziehungen auf den Antisthenes, wo von denen die

Rede ist, welche keine Gemeinschaft und Verknüpfung der Begriffe zugeben, sondern jedes nur für sich nehmen wollen, oder welche behaupten wollen, ein falscher Saz rede überall von nichts. Wer diese Polemik mit uns schon durch mehrere Gespräche verfolgt, dem fällt sie auch hier gewiſs von selbst in die Augen.

Ein innigeres Verhältniſs des Sophisten zu dem Parmenides auf der einen und dem Timäos auf der andern Seite ist nicht nur äuſserlich durch das leidentlichere Verhalten des Sokrates bezeichnet, sondern auch einem Jeden durch die nähere Verwandschaft des Inhaltes, wenn man sie auch vorläufig nur negativ ansehn wollte, für sich deutlich. Daher ist es natürlich zu fragen, ob nicht aus ihnen selbst schon, welches das späteste und welches das früheste sei, sich erkennen lasse. Ueber den Timäos nun kann kein Zweifel entstehen, daſs er nicht das späteste unter diesen drei Werken wäre; zwischen dem Sophisten und dem Parmenides aber hat man allerdings gezweifelt, und lezteren, wie wir auch dort in der Einleitung bemerkt, für ein späteres gehalten. Nun aber frage ich, so ungern ich auch sonst auf späteres im voraus verweise, jeden der den Timäos kennt, ob nicht durch die Art wie im Sophisten das Seiende zu den Gegensäzen herabgeführt ist, und durch die Behandlung der Selbigkeit und Verschiedenheit der Grund zum Timäos dialektisch vollkommen gelegt ist, und ob wol der Parmenides nur das mindeste dazu thut, und ob nicht vielmehr augenscheinlich überall jener dem Timäos weit näher steht als dieser. Doch dies soll auch nur vorläufig gesagt sein, um den Gesichtspunkt im allgemeinen anzugeben. Aber man vergleiche nur aufmerksam den Sophist und

den Parmenides mit einander, ob wol in der Art, wie sich in jenem Sokrates auf seine Unterredung mit dem Parmenides beruft, irgend etwas einer Ankündigung ähnliches zu finden ist, oder ob nicht vielmehr offenbar die Altersbestimmung rechtfertigend da steht, und die ganze Stelle das Ansehn hat, daſs sie den Lesern den Parmenides in Erinnerung bringen soll. Vergleicht man ferner die einzelnen ähnlichen Stellen, wie etwa die vom Einen und Ganzen: so wird man ja unstreitig im Sophisten eine sichrere Hand und eine gröſsere Methode finden, und in der Art wie das wesentliche Sein und das Sein in einem anderen Sinne, durch Gemeinschaft nemlich, und so auch das ursprünglich Seiende und das Sein im Gebiete der Gegensäze, in der Art sage ich wie diese hier aus einander gehalten sind findet man den Schlüssel zu allem, was im Parmenides als Amphilogie erscheint: so daſs es wunderlich wäre, das Räthsel gegeben zu haben nach der Auflösung. Vornemlich aber betrachte man nur den ersten Theil des Parmenides, und die problematische Art wie dort über das Sein der Begriffe gesprochen wird, und überlege, ob diese wol noch Plaz finden konnte, nachdem im Theätetos so deutlich auf den Unterschied zwischen Erkenntniſs und Vorstellung hingewiesen, und im Sophisten der zwischen der bloſsen Vorstellung und der Erscheinung hinzugefügt worden.

Aber nicht auf den Parmenides allein, sondern auch auf die übrigen Gespräche mag es nüzlich sein hier einen vergleichenden Blikk zu werfen, um von diesem wichtigen Punkte aus eine Prüfung unserer bisherigen Anordnung zu veranlassen. Zuerst ist der Sophist offenbar der Gipfel alles antisophistischen in Platonischen

Gesprächen, und kein Gespräch wovon dieses ein Hauptbestandtheil ist läſst sich nach dem unsrigen geschrieben denken, es müſste denn der Schriftsteller noch ungeschikter als den Mostrich nach der Mahlzeit aufgetragen haben. Denn ein so vollständiges Verfahren, durch welches dem Gegenstande des Streites sein Plaz in der Ordnung der Dinge angewiesen wird, muſs seiner Natur nach das lezte sein, und die ganze Sache abschlieſsen. Denn das mimische, welches im Protagoras so sehr das herrschende ist, muſs einem solchen eben so weit vorangehn wie anderwärts das mythische der dialektisch gediegenen Speculation vorangeht. Auch bietet uns der Protagoras noch einen anderen Nebenpunkt dar. Was nemlich dort von der Schlechtigkeit und Untugend gesagt war, das wird hier offenbar durch die Aufstellung zweier Arten derselben aufgehellt und gegen Miſsverständniſs gedekkt, und man kann sagen daſs der Sophist in dieser Hinsicht auf der einen Seite den Protagoras mit dem Gorgias in Uebereinstimmung bringt, und auf der andern Seite den Uebergang bildet zu der in den Büchern vom Staate herrschenden ethischen Ansicht. Im Gorgias, der freilich mehr antirhetorisch ist als antisophistisch, finden wir den Gebrauch der Idee, des Bildes und der Nachahmung um daraus das falsche und schlechte zu erklären offenbar als einen früheren, weil er dort nur hypothetisch aufgestellt, hier aber erst ordentlich abgeleitet und befestiget ist. Auch beruft sich der Sophist auf den Schein des Gerechten als auf etwas bekanntes, und stellt eine solche Verwandschaft der Rhetorik und Sophistik auf, daſs beide in der Idee des Scheins zusammentreffen. Wie nun gar der Euthydemos überall im Sophisten

vorausgesezt, und Alles nur kurz abgefertiget wird, worüber Platon sich auf ihn berufen konnte, wie darüber, daſs das Nichtseiende auch nicht einmal könne ausgesprochen werden, und daſs, wer falsches über eine Sache sage, auch gar nicht von der Sache rede, das leuchtet von selbst ein; so wie auch Jeder leicht findet, daſs Manches im Euthydemos zu kurz berührtes, wie daſs der Saz es gebe kein Falsches sich selbst umwerfe, hier weiter ausgeführt ist. Vergleicht man ferner das Gemeinschaftliche des Kratylos und des Sophisten, so kann man wol kaum zweifeln, daſs die Erläuterungen über Bild und Nachgeahmtes in jenem dem Gebrauch derselben Gedanken in diesem vorangegangen. Zumal wenn man sieht, wie sich der Fremde leicht mit der Erklärung, das Bild sei ein einem Wirklichen ähnlich gemachtes anderes solches, begnügt, im Kratylos aber erst groſse Erläuterungen darüber gegeben werden, daſs das Bild nur äuſserlich und zum Theil dasselbe sein kann wie das Urbild; ja auch der Art, wie das Bild zuerst eingeführt wird im Sophisten, kann man leicht die Beziehung auf den Kratylos anmerken. Eben so könnte sich Platon schwerlich so kurz ausgedrükt haben über das Verhältniſs zwischen Gedanken und Rede, wenn er nicht die Worte schon als unmittelbare Nachbildungen der Dinge und Handlungen selbst dargestellt hätte. Von diesen Punkten aus wird gewiſs jeder Schein eines entgegengesezten Verhältnisses sich leicht zerstreuen lassen. Und wie wäre wol Platon dazu gekommen, gleich im Anfange dieses Gesprächs alles Erkennen nicht als ein Hervorbringen sondern nur als ein Aneignen zu betrachten, und wie sollte er bei seiner

Genauigkeit sich gestattet haben dies so ohne weiteres zu behaupten, wenn er nicht rechnen durfte auf das, was seinen Lesern durch den Menon klar sollte geworden sein?

Diese kurze Auseinandersezung wird jezt hoffentlich hinreichen, um mit Beziehung auf manches früher schon gesagte auch die Trennung des Sophisten vom Theätetos, ohnerachtet der genauen Beziehung beider auf einander, dennoch zu rechtfertigen. Denn wenn von den dazwischen gestellten Gesprächen in mancher Hinsicht deutlicher geworden ist, wie sie sich an den Theätetos anschliefsen und aus ihm entwikkeln, in anderer wieder wie sie vom Sophisten vorausgesezt werden: so ist doch beides zusammengenommen von jedem zu deutlich, als dafs über ihre Stellung in Bezug auf diese beiden Gespräche ein Zweifel entstehen könnte. Aber auch unmittelbar ist gewifs, dafs der Sophist auf dem Theätetos beruht und ohne den festgesezten Unterschied zwischen Erkenntnifs und Vorstellung, und was über die erstere aus dem Theätetos soll geahnet werden, ganz unverständlich sein würde, so wie dafs dies in der That seine hinreichende Begründung ist, und er keiner andern wesentlich bedarf. Man denke sich aber dennoch, er sollte unmittelbar auf den Theätetos gefolgt sein, und also alles, was er jezt zumal aus dem Menon und Euthydemos voraussezen kann, selbst in sich enthalten, ob er dann nicht nothwendig ein unförmliches Werk geworden wäre für die Platonische Composition, und wenn zu seinen jezigen Schwierigkeiten noch Ueberfüllung und Verwikkelung hinzugekommen wäre, ein völlig unverständliches. Nur soll hiemit nicht gesagt sein, Platon habe mit dem vollständigen

Entwurf zu diesem Gespräch in seinem Haupte jene andern Gespräche absichtlich um des künftigen willen vorangeschikt; sondern nur so wie man von der Entwikkelungsgeschichte innerer Bildungen vernünftiger Weise reden kann will dies verstanden sein. Daher es auch schwerlich lohnt, über das Wiederbescheiden am Ende des Theätetos und das Anknüpfen am Anfang des Sophisten eine bestimmtere Erklärung zu geben, die sich jeder, dem die in der Einleitung zum Menon gegebene nicht genügt, selbst wird machen können.

DER SOPHIST.

Theodoros. Sokrates. Fremder aus Elea. Theätetos.

Theod. Der gestrigen Verabredung gemäſs, o Sokrates, stellen wir selbst uns gebührend ein, und bringen auch hier noch einen Fremdling mit, seiner Abkunft nach aus Elea, und einen Freund derer die sich zum Parmenides und Zenon halten, einen gar philosophischen Mann. 216

Sok. Ob du etwa, Theodoros, dir unbewuſst nicht einen Fremdling, sondern einen Gott mitbringst nach der Rede des Homeros, welcher sagt, daſs andere Götter sowol als auch besonders der gastliche die Menschen, welche nemlich an Recht und Schaam festhalten, geleitend, den Uebermuth und die Frömmigkeit der Menschen beschauen gehn; und so auch dich vielleicht dieser begleitet, einer der Höheren, um uns untaugliche in Reden heimzusuchen und zu überführen, ein überführender Gott?

Theod. Nicht ist dieses die Weise des Fremdlings, o Sokrates; sondern bescheidener ist er als die, welche sich auf das Streiten gelegt haben. Und es dünkt mich der Mann ein Gott zwar keinesweges zu sein, göttlich aber ge-

wiſs; denn alle Philosophen möchte ich so benennen.

Sok. Und richtig, o Freund. Nur mag wol dieses Geschlecht nicht viel leichter, daſs ich es heraussage, zu unterscheiden sein, als das der Götter. Denn für gar mancherlei angesehen, wegen der Unwissenheit der Andern, durchgehn die Gebiete der Menschen diese Männer, die nicht angeblichen sondern wahrhaften Philosophen, betrachtend von oben her der Niedern Leben; und scheinen Einigen gar nichts werth zu sein, Anderen über alles zu schäzen, und werden bald für Staatsmänner angesehen, bald für Sophisten, ja bisweilen sind sie Einigen schon vorgekommen als gänzlich verwirrte. Von unserm Fremdling nun möchte ich gern vernehmen, wenn es auch ihm gelegen wäre, was doch die dortigen Ortes hievon halten und sagen.

Theod. Wovon denn?

217 Sok. Vom Sophisten, Staatsmann, Philosophen.

Theod. Was doch eigentlich? Und was für Ungewiſsheit hast du hierüber, daſs dir dies zu fragen eingefallen ist?

Sok. Diese, ob sie dies Alles für einerlei halten oder für zweierlei, oder ob sie, so wie die drei Worte, so auch drei Gattungen unterscheidend, einzeln einer jeden ihren Namen beilegen?

Theod. Er wird ja, wie ich meine, kein Bedenken haben, dies durchzugehen. Oder was, o Fremdling, wollen wir sagen?

Fr. Eben dies, Theodoros. Denn weder habe ich ein Bedenken, noch ist es schwer zu sagen, daſs sie es für dreierlei halten. Einzeln aber genau zu bestimmen, was jedes ist, das ist kein kleines noch leichtes Geschäft.

Theod. Zufällig, Sokrates, hast du gerade einen ähnlichen Gegenstand ergriffen, wie den, wonach auch wir schon, ehe wir hieher gingen, diesen gefragt haben. Und dasselbe, was jezt gegen dich, hat er auch vorher gegen uns vorgeschüzt. Denn es genugsam gehört zu haben bekennt er, und auch daſs es ihm nicht entfallen ist.

Sok. Nimmermehr also, Fremdling, wirst du uns ja bei Erbittung der ersten Gunst abschläglich bescheiden. Sondern nur dies sage uns zuvor, ob du gewohnt bist, lieber für dich allein in fortlaufender Rede sprechend dasjenige durchzuführen, was du jemanden darstellen willst, oder in Fragen. Welches Verfahrens ich einst den Parmenides sich bedienen und trefliche Sachen durchführen hörte in meinem Beisein, da ich noch ein junger Mensch, er aber schon sehr alt war.

Fr. Mit einem, o Sokrates, der unbeschwert und lenksam mitzusprechen weiſs, ist es leichter so gesprächsweise; wenn aber das nicht, dann allein.

Sok. So magst du dir denn von den Anwesenden welchen du willst auswählen; denn alle werden dir willig folgen. Nimmst du aber meinen Rath an, so wirst du einen von den Jünglingen wählen, etwa hier den Theätetos, oder welcher von den Andern nach deinem Sinne seyn mag.

Fr. O Sokrates, es kommt mich Schaam an, daſs ich, jezt zum ersten Male unter Euch, mich nicht in kurz abwechselndem Gespräch Wort um Wort mit Euch unterhalten, sondern eine verwikkelte Rede ausführlich vortragen soll, es geschehe nun allein oder mit einem Andern, als ob ich mich vor Euch zeigen wollte.

Denn das Aufgegebene ist in der That nicht so kurz als einer, wenn es so gefragt ist, hoffen könnte; sondern es bedarf einer gar langen Auseinandersezung. Auf der andern Seite aber Dir nicht gefällig zu sein und diesen, zumal nach dem was du gesagt, scheint mir ungastlich zu sein und ungesittet. Denn dafs Theätetos der Gesprächsgenosse sei, ist mir auf alle Weise ge-
218 nehm, da ich schon selbst vorher das Gespräch mit ihm geführt, und auch du es jezt verlangest.

Theät. Wirst du so aber auch, wie Sokrates sagte, Allen gefällig sein, o Fremdling?

Fr. Hierüber scheint nichts mehr zu sagen nöthig, Theätetos, und an dich soll von nun an, wie es scheint, meine Rede ergehen. Wenn es dich aber auf die Länge anstrengt, und dir beschwerlich wird: so gieb die Schuld davon nicht mir, sondern diesen deinen Freunden.

Th. Ich hoffe ja, dafs ich jezt gerade nicht so ermüden werde. Sollte mir aber dergleichen begegnen: so wollen wir auch diesen Sokrates dazunehmen, der dem Sokrates dem Namen, mir dem Alter nach gleich ist und mein Uebungsgenosse, und dem daher mancherlei mühsam mit mir zu bestehen nicht ungewohnt ist.

Fr. Wohl gesprochen, und hierüber magst du selbst mit dir zu Rathe gehn im Verfolg unserer Rede. Jezt aber mufst du gemeinschaftlich mit mir zur Untersuchung schreiten, zuerst beginnend, wie mich dünkt, vom Sophisten zu suchen, und durch die Rede aufzuhellen, was er wol ist. Denn jezt haben ich und du von ihm nur erst den Namen gemein, die Sache aber, der wir ihn beilegen, mag vielleicht jeder von uns bei sich selbst besonders vorstellen. Immer aber mufs man in allen Dingen

über die Sache lieber in seinen Reden einig sein als nur über den Namen ohne Erklärung. Die Art aber, die wir jezt vorhaben zu suchen, ist wol nicht eben vor andern leicht zu ergreifen, was er ist, der Sophist. Was aber am Grofsen wohl gelingen soll, darüber sind Alle von je her einig, dafs man es zuvor an kleinem und leichterem üben müsse, ehe als an dem gröfsten selbst. So auch jezt, o Theätetos, rathe ich wenigstens uns beiden, weil wir die Art des Sophisten für mühsam und schwer einzufangen halten, zuvor an etwas anderen leichterem das Verfahren zu versuchen, wenn du nicht etwa anders woher einen anderen leichteren Weg anzugeben hast.

Th. Den habe ich nicht.

Fr. Sollen wir uns also etwas ganz geringes holen, und daran versuchen ein Vorbild aufzustellen für das gröfsere?

Th. Ja.

Fr. Was sollen wir also vornehmen leicht zu erkennendes und kleines, dennoch aber nicht kürzerer Erklärung bedürfendes als das gröfsere? Etwa der Angelfischer, ist der nicht etwas Allen bekanntes und viel Mühe auf ihn zu wenden gar nicht werth?

Th. So ist er.

Fr. Ein Verfahren aber soll er uns, hoffe ich, geben und eine Erklärung gar nicht unangemessen dem was wir wollen.

Th. Das wäre ja vortreflich.

Fr. Wolan denn, lafs uns so mit ihm be- 219
ginnen. Sage mir, wollen wir ihn als einen Künstler oder als einen Kunstlosen dem irgend ein anderes Vermögen zukommt sezen?

Th. Keinesweges doch als einen kunstlosen.

Fr. Für alle Künste aber giebt es etwa zwei Begriffe.

Th. Wie das?

Fr. Der Akkerbau nemlich und jegliche Bemühung um einen sterblichen Körper, und wiederum was sich auf das zusammengefügte und gestaltete bezieht, was wir Geräthschaft nennen, dann die nachahmende Kunst, alles dieses kann man mit Recht durch Eine Benennung bezeichnen.

Th. Wie und durch welche?

Sok. Wo nur immer jemand, was zuvor nicht war, hernach zum Dasein bringt, sagt man, daſs der bringende es mache, das gebrachte aber gemacht werde.

Th. Richtig.

Fr. Was wir nun eben angeführt haben, hatte sämmtlich hierin seine Kraft.

Th. Hierin allerdings.

Fr. So könnte man demnach dies Alles zusammenfassend die hervorbringende Kunst nennen.

Th. So sei es.

Fr. Alle Arten des Erlernens aber auf der andern Seite und der Erkenntniſs, alles Geldverdienen ferner und Kämpfen und Jagen, da keines hievon etwas verfertiget, sondern nur das bereits vorhandene und gewordene theils durch Worte und Thaten in seine Gewalt bringt, theils es denen welche es in ihre Gewalt bringen nicht vergönnt: so könnte deshalb am besten eine Kunst, welche man die erwerbende nennte, alle diese Abtheilungen beschreiben.

Th. Ja, das ginge wol.

Fr. Wenn nun alle Künste zur erwerbenden oder hervorbringenden gehören, unter

welche, o Theätetos, wollen wir den Angelfischer sezen?

Th. Unter die erwerbende offenbar.

Fr. Giebt es aber von der erwerbenden nicht zwei Gattungen? die eine jegliches auf beiden Seiten gutwilliges Umsezen, als Geschenk, Kauf oder Miethe; die zurükbleibende aber, jegliche Bezwingung, geschehe sie nun wörtlich oder thätlich, in sich schliefsende, hiefse die bezwingende.

Th. Es ist deutlich aus dem Gesagten.

Fr. Wie aber? sollen wir die bezwingende nicht wieder in zweie zerschneiden?

Th. Auf welche Art?

Fr. Was nemlich von ihr offenbar geschieht, wollen wir als Kampf sezen, was aber heimlich, hinterlistig, alles als Nachstellung.

Th. Gut.

Fr. Die Nachstellung nun wäre es unvernünftig nicht wieder in zweie zu theilen.

Th. Sage wie?

Fr. Die eine für das leblose absondernd, die andere für das belebte.

Th. Warum sollte man nicht, da es ja beides giebt?

Fr. Wie gäbe es das nicht! Und die des leblosen, welche bis auf einige Theile der Tau- 220
cherkunst und andere dergleichen kleinere unbenennt ist, müssen wir liegen lassen, die des belebten aber, welche nun die Nachstellung auf Thiere ist, die Thiernachstellung oder die Jagd nennen.

Th. So sei es.

Fr. Von der Jagd aber könnte man nicht eine zwiefache Art mit Recht anführen? Eine, welche auf die Gattung der Landthiere gehend in viele Arten und Namen getheilt ist, die Land-

jagd, die andere, ganz auf die schwimmenden Thiere gehend, die Jagd im flüssigen.

Th. Allerdings.

Fr. Von den schwimmenden Thieren aber sehen wir ein befiedertes Geschlecht und ein im Wasser lebendes?

Th. Wie sollten wir nicht?

Fr. Und die gesammte Jagd auf das befiederte Geschlecht heiſst doch wol die Vögeljagd?

Th. So heiſst sie allerdings.

Fr. Und die auf das im Wasser lebende insgemein die Fischerei?

Th. Ja.

Fr. Und wie? möchten wir nicht auch diese Jagd wiederum in zwei groſse Theile theilen?

Th. In was für welche?

Fr. In wiefern der eine durch Gehege allein den Fang vollbringt, der andere durch Verwundung.

Th. Wie meinst du das? und wonach trennen sich beide?

Fr. Die einen, weil alles, was etwas um es zurükzuhalten umgiebt, wol ein Gehege heiſsen muſs.

Th. Freilich.

Fr. Reussen also und Schlingen und Hamen und Grundneze und dergleichen, soll man das anders als Gehege nennen?

Th. Nicht anders.

Fr. Nezfang also würden wir diesen Theil der Jagd nennen, oder so ohngefähr.

Th. Ja.

Fr. Der aber mit Haken und Harpunen durch Verwundung geschieht, den würden wir von jenem unterscheiden und jezt mit einem Worte die Wundfischerei nennen müssen.

Oder wie, Theätetos, könnte man sie besser benennen?

Th. Laſs es sein mit dem Namen; denn auch dieser ist gut genug.

Fr. Die nächtliche Art Wundfischerei nun, die beim Scheine des Feuers getrieben wird, heiſst bei denen, die ihr obliegen, schon der Fakkelfang.

Th. Freilich.

Fr. Die aber bei Tage, mit Haken an der Spize und mit Harpunen, heiſst im allgemeinen die Hakenfischerei.

Th. So heiſst sie.

Fr. Was nun bei dieser zur Wundfischerei gehörigen Hakenfischerei von oben nach unten geschieht, das wird, weil man sich der Harpunen vornemlich auf diese Art bedient, die Harpunfischerei genannt.

Th. So nennen sie Einige.

Fr. Das übrige ist nun nur noch eine Art.

Th. Was für eine?

Fr. Die durch den ganz entgegengesezten
Zug mit dem Angelhaken getrieben wird, und
die Fische nicht gleichviel an welchem Theile
des Leibes trifft, wie mit dem Harpun, sondern
allemal am Kopf und Munde, und den gefange- 221
nen dann mittelst Ruthe und Rohr von unten
heraufzieht. Und wie sollen wir sagen, Theätetos,
daſs diese müsse genannt werden?

Th. Mich dünkt, was wir uns eben vorgesezt hatten zu finden nun wirklich vollbracht zu sein.

Fr. Nun also sind wir, du und ich, von der Angelfischerei nicht nur über den Namen einig, sondern haben auch die Erklärung über die Sache selbst zur Genüge einbekommen. Denn von der gesammten Kunst war die eine

Hälfte die erwerbende, von der erwerbenden die bezwingende, von der bezwingenden die nachstellende, von der nachstellenden die jagende, von der jagenden die im flüssigen jagende, von der im flüssigen jagenden war der ganze untere Abschnitt die Fischerei, von dieser ein Theil die verwundende, von der verwundenden die Hakenfischerei, und von dieser hat uns die Art vermittelst einer von unten nach oben gezogenen und den Fisch daran hängenden Wunde den der That selbst nachgebildeten Namen der Angelfischerei erhalten.

Th. Auf alle Weise ist dies nun hinreichend aufgehellt.

Fr. Wolan denn, wollen wir durch dasselbe Verfahren wie hier, nach eben diesem Beispiel, auch den Sophisten versuchen aufzufinden was er wol ist?

Th. Allerdings freilich.

Fr. Jenes war also doch die erste Frage, ob wir den Angelfischer sollten als einen Unwissenden oder als eine Kunst besizend ansehn?

Th. Ja.

Fr. So auch jezt, Theätetos, wollen wir diesen als einen Unwissenden sezen, oder auf alle Weise doch als einen wirklich klugen?

Th. Keinesweges als unwissend, denn ich verstehe was du meinst, daſs auf alle Weise von der lezten Art sein muſs, wer diesen Namen führt.

Fr. Also als im Besiz einer Kunst müssen wir ihn auf alle Weise sezen.

Th. Aber was für einer wol?

Fr. Ist etwa gar, bei den Göttern, uns unbewuſst der Mann mit dem Andern verwandt?

Th. Wer mit wem?

Fr. Der Angelfischer mit dem Sophisten?

Th. Wie so?

Fr. Jäger scheinen sie mir doch beide zu sein.

Th. In welcher Jagd der Eine? Denn von dem Andern haben wir es gesagt.

Fr. Haben wir nicht eben die gesammte Jagd in zwei Theile getheilt, den einen für die Schwimmenden abschneidend, den andern für die Gehenden?

Th. Ja.

Fr. Und sind von dem einen durchgegangen, was sich auf die im Wasser schwimmenden bezog, die Landjagd aber haben wir ungespaltet gelassen, und nur erwähnt sie wäre sehr vielartig?

Th. So geschah es.

Fr. Bis hieher nun sind der Sophist und der Angelfischer von der erwerbenden Kunst aus mit einander gegangen.

Th. So scheinen sie wenigstens. 222

Fr. Sie trennen sich aber bei der Thiernachstellung, der eine nach dem Meere und den Strömen und Seen hin, um den dort befindlichen Thieren nachzustellen.

Th. Offenbar.

Fr. Der andere aber aufs Land und zu ganz anderen Strömen, nemlich des Reichthums und der Jugend, daſs ich so sage, üppigen Wiesen, um der hier befindlichen Geschöpfe sich zu bemächtigen.

Th. Wie meinst du das?

Fr. Von der Landjagd giebt es zwei ganz groſse Theile.

Th. Welches sind sie beide?

Fr. Die der zahmen und die der wilden.

Th. Giebt es denn eine Jagd auf zahme Thiere?

Fr. Wenn der Mensch doch ein zahmes Thier ist! Seze aber was dir gefällt, entweder dafs es gar keine zahmen Thiere gebe, oder dafs es deren zwar gebe, der Mensch aber ein wildes sei, oder du magst auch den Menschen zwar ein zahmes nennen, aber nicht glauben dafs es eine Nachstellung auf den Menschen gebe; was du hiervon am liebsten möchtest behauptet haben, darüber erkläre dich nur.

Th. So halte ich denn uns für ein zahmes Thier, o Fremdling, und sage auch, dafs es eine Nachstellung auf Menschen gebe.

Fr. Zwiefach, sagen wir nun auch wieder, sei die zahme Jagd.

Th. Weshalb sagen wir das?

Fr. Die Räuberei, die Sklavenfängerei, die Tyrannei und die gesammte Kriegskunst, dies sämmtlich bestimmen wir als die gewaltsame Nachstellung.

Th. Schön.

Fr. Die sachwalterische aber und die volksrednerische und die umgängliche, insgesammt als Eins, wollen wir eine Kunst, die überredende, nennen.

Th. Richtig.

Fr. Von der Ueberredungskunst aber sezen wir zwei Gattungen.

Th. Was für welche?

Fr. Eine die unter Einzelnen, die andere die öffentlich getriebene.

Th. Beide Arten giebt es allerdings.

Fr. Von der nicht öffentlichen nun ist wiederum die eine die Lohnfordernde, die andere die Geschenkbringende.

Th. Das verstehe ich nicht.

Fr. So scheinst du auf die Nachstellung der Liebenden wol noch nie gemerkt zu haben.

Th. Wie so?

Fr. Wie sie den Gefangenen noch Geschenke dazu geben.

Th. Du hast ganz recht.

Fr. Diese Art sei also die der Liebeskunst.

Th. Ganz wohl.

Fr. Von der Lohnfodernden aber giebt es zunächst eine Art, welche immer lieblich redend und die Lust überall als Lokspeise brauchend als einzigen Lohn Nahrung fordert, welche wir, glaube ich, als die einschmeichelnde oder belustigende Kunst bezeichnen würden.

Th. Wie denn anders? 223

Fr. Die andere aber, welche um der Tugend willen Umgang zu pflegen verheifst, und sich Geld zum Lohne reichen läfst, lohnt es nicht, dafs wir diese Art mit einem andern Namen benennen?

Th. Allerdings.

Fr. Aber mit welchem wol, das versuche zu sagen.

Th. Es ist klar. Denn den Sophisten haben wir, dünkt mich, gefunden. Ich wenigstens glaube indem ich ihn nenne den schiklichsten Namen angeführt zu haben.

Fr. Nach dieser jezigen Rede also, o Theätetos, wäre die von der aneignenden, bezwingenden, nachstellenden Kunst, und zwar von der Thiernachstellung zu Lande auf Menschen, der Ueberredungskunst und zwar der nicht öffentlichen lohnforderndem, für Geld sich verkaufendem, scheinbarbelehrendem Theil auf reiche angesehene Jünglinge angestellte Jagd, wie diese Rede uns ausgegangen ist, die sophistische Kunst zu nennen.

Th. So ist es allerdings.

Fr. Auch so laſs uns aber noch zusehn. Denn nicht einer gemeinen Kunst ist theilhaftig was wir jezt suchen, sondern einer gar mannigfaltigen. Denn auch aus dem vorher gesagten ergiebt sich ein Schein, als ob er nicht das wäre was wir jezt sagen, sondern noch eine andere Gattung.

Th. Wie so doch?

Fr. Von der erwerbenden Kunst gab es doch zwei Arten; die eine hatte die Nachstellung unter sich, die andere war der Umsaz.

Th. So war es.

Fr. Dem Umsaz geben wir wieder zwei Arten, die eine das Schenken, die andere das Kaufen oder den Handel.

Th. Das soll gelten.

Fr. Weiter wollen wir sagen, daſs auch der Handel in zwei Theile zerfalle.

Th. Wie?

Fr. Absondernd den Eigenhandel der Selbstverfertiger von dem Zwischenhandel derer, welche fremde Arbeit umtauschen.

Th. Sehr wohl.

Fr. Wie aber? was von dem Zwischenhandel Verkauf in derselben Stadt ist, gewiſs fast die Hälfte desselben, nennt man das nicht Krämerei?

Th. Ja.

Fr. Den Handel aber, welcher von einer Stadt zur andern durch Kauf und Verkauf getrieben wird, nennt man den nicht Groſshandel?

Th. Freilich.

Fr. Und können wir nicht bemerken, daſs dieses Groſshandels einer Theil das, wovon der Leib sich nährt und Gebrauch macht, der an-

dere das wovon die Seele, im Verkauf gegen Geld umsezt?

Th. Wie meinst du das?

Fr. Vielleicht ist uns das unbekannt von der Seele, denn das andere verstehen wir doch.

Th. Ja.

Fr. So laſs uns sagen, wie die gesammte 224
Tonkunst von einer Stadt zur andern, da verkauft und dort gekauft, verführt wird, und die Malerei und die Taschenspielerei und vieles andere, indem es theils zur Ergözung, theils auch zur ernstlichen Beschäftigung der Seele verfahren und verkauft wird, denen die es verfahren und verkaufen, nicht minder den Namen eines Kaufmannes mit Recht erwerben sollten, als der Handel mit Getreide oder Wein.

Th. Du hast ganz Recht.

Fr. Willst du also nicht auch den, welcher Kenntnisse verkauft und sie von einer Stadt zur andern feil hat für Geld, mit demselben Namen benennen?

Th. Ganz stark.

Fr. Von diesem Seelenhandel nun könnte man mit Recht jenen Theil das Kunstaustellen heiſsen, diesen andern aber obgleich nicht minder lächerlich als das vorige muſs man dennoch als einen Handel mit Kenntnissen bei einem der Sache verschwisterten Namen benennen.

Th. Allerdings.

Fr. Von diesem Kenntniſshandel nun wollen wir den Theil, der die Kenntniſs der andern Künste betrifft, mit einem, den aber auf die Tugend sich beziehenden mit einem andern Namen benennen.

Th. Wie sollten wir nicht.

Fr. Der Namen Kunstverkauf möchte jenem übrigen angemessen sein, diesem aber versuche du den Namen zu geben.

Th. Und welchen Namen könnte man ohne zu fehlen der Sache geben, aufser wenn man sagt, sie sei das eben jezt von uns gesuchte sophistische Geschlecht?

Fr. Nicht anders. Komm also, lafs uns das Ganze zusammenstellen und sagen, es sei als der erwerbenden Kunst umsezenden handelnden Zweiges, und zwar des Zwischenhandels mit Seelengütern, nemlich Reden und Kenntnisse über die Tugend verkaufender Theil zum zweitenmal nun erschienen die sophistische Kunst.

Th. Vortrefflich.

Fr. Drittens denke ich aber auch, wenn Jemand in der Stadt selbst sich gänzlich niederlassend Kenntnisse über denselben Gegenstand, theils eingekaufte theils selbstverfertigte, wiederum verkaufte, und davon zu leben sich vorsezte: so würdest du ihn mit keinem andern Namen nennen, als dem eben jezt genannten.

Th. Wie sollte ich auch.

Fr. So würdest du also auch der erwerbenden Kunst umsezenden handelnden Zweiges Krämerei und Selbstverkauf, beides, sobald es nur in diesen Gegenständen zur Kenntnifsverkaufenden Art gehört, allemal wie es scheint Sophistik nennen.

Th. Nothwendig; denn wo die Rede hingeht mufs ich folgen.

Fr. Lafs uns denn noch sehen, ob etwa auch diesem noch die jezt verfolgte Art gleicht.

Th. Wem denn?

Fr. Wir halten für einen Theil der erwerbenden Kunst doch den Kampf?

Th. Den halten wir. 225

Fr. Nicht uneben wäre es nun, ihn auch wieder zwiefach zu theilen.

Th. Auf welche Weise?

Fr. Der eine sei Wettkampf, der andere Widerstand.

Th. Gut.

Fr. Wenn nun im Widerstande Leib gegen Leib steht, dem dürften wir natürlich und schiklich einen solchen Namen geben, daſs wir es etwa das Gefecht nennten.

Th. Ja.

Fr. Wenn aber Wort gegen Wort, o Theätetos, wie sollte man das anders nennen als Streit?

Th. Gar nicht anders.

Fr. Was aber unter den Streit gehört, ist wieder zwiefach zu sezen.

Th. Wie fern?

Fr. So fern er nemlich mit langen Reden gegen lange über das Recht und Unrecht öffentlich geführt wird, ist es der Rechtsstreit.

Th. Ja.

Fr. Den in Fragen und Antworten zerschnittenen aber unter Einzelnen, sind wir den anders zu nennen gewohnt als Wortwechsel?

Th. Nicht anders.

Fr. Was nun wortwechselnd im Handel und Wandel gestritten wird durcheinander und kunstlos, dies muſs man zwar als die eine Art sezen, da die Erklärung es als ein verschiedenes anerkennt, aber einen Namen hat es weder vor uns gehabt, noch verdient es einen durch uns zu erlangen.

Th. Gewiſs nicht.

Fr. Auch ist es wieder gar zu sehr ins kleine und vielfach getheilt. Den kunstge-

rechten Wortwechsel aber, sowol über Recht und Unrecht als über andere Dinge, wollen wir den nicht etwa das Streitgespräch nennen?

Th. Wie auch anders?

Fr. Das Streitgespräch aber ist theils geldverzehrend theils geldbringend.

Th. Ganz gewiſs.

Fr. So laſs uns also den Beinamen, mit dem wir beides bezeichnen müssen, zu bestimmen versuchen.

Th. Das ist nöthig.

Fr. Mir scheint, was aus reiner Lust an solcher Verhandlung mit Vernachläſsigung eigner Angelegenheiten geschieht, in Hinsicht auf den Vortrag aber von den meisten Hörern nicht ungern angehört wird, nach meiner Meinung nicht anders als Geschwäz genannt werden zu können.

Th. So pflegt man es ja zu nennen.

Fr. Wer aber im Gegentheil aus dem Streitgespräch mit Einzelnen Geld erwirbt, diesen versuche du deinerseits mir zu nennen.

Th. Und was sollte man wol ohne fehl zu gehn anders sagen, als daſs nun schon zum viertenmal wiederum herauskomme jener von uns verfolgte Sophist?

Fr. So wäre also nichts anderes als die geldbringende Art der streitsprecherischen Kunst, welche von dem Wortwechsel, also der strei-
226 tenden, widerstrebenden, kämpfenden und so erwerbenden Kunst ein Theil ist, wie die Rede uns jezt gezeigt hat, der Sophist.

Th. Ganz offenbar.

Fr. Siehst du also, wie richtig das gesagt ist, daſs dies gar ein buntschekkiges Thier ist, und wie man spricht nicht mit Einer Hand zu fangen?

Th.

Th. Also müssen wir beide dazu nehmen.

Fr. Das müssen wir und zwar aus allen Kräften thun, indem wir auch noch dieser Spur von ihm nachgehn. Sage mir nemlich, wir haben doch gewisse von knechtischen Diensten gebrauchte Worte?

Th. Gar viele; aber nach welchen von diesen Vielen fragst du.

Fr. Solche meine ich wie durchseihen, durchsieben, ausschwingen.

Th. Wie werde ich die nicht kennen!

Fr. Und aufser diesen noch krämpeln, spinnen, schlagen mit der Weberlade und tausend ähnliche Verrichtungen wissen wir dafs es auch in anderen Gewerben giebt. Nicht wahr?

Th. Aber um was doch an ihnen allen deutlich zu machen, hast du diese Beispiele aufgestellt und danach gefragt?

Fr. Aussonderndes ist doch das angeführte insgesammt.

Th. Ja.

Fr. So lafs uns ihm auch nach meiner Weise als Einer Kunst zu diesem Behuf in allen Dingen Einen Namen ertheilen.

Th. Und wie wollen wir sie nennen?

Fr. Die Aussonderungskunst.

Th. So soll es sein.

Fr. Sieh nun zu, ob wir auch von dieser wiederum zwei Arten erblikken können?

Th. Zu schnell für mich trägst du mir die Untersuchung auf.

Fr. Bei den genannten Aussonderungen erfolgte doch theils ein Ausscheiden des schlechteren vom Besseren, theils des Aehnlichen vom Aehnlichen?

Th. Nun es gesagt wird, kommt es mir auch fast eben so vor.

Fr. Von der einen nun weiſs ich keinen üblichen Namen, von jener Aussonderung aber welche das bessere zurükläſst und das schlechte wegwirft weiſs ich einen.

Th. Sage welchen.

Fr. Eine jede solche Aussonderung wird soviel ich verstehe von Jedermann eine Reinigung genannt.

Th. Das ist richtig.

Fr. Und wird nicht Jeder sehn, daſs auch das Reinigen ein zwiefaches ist.

Th. Bei Muſse vielleicht, jezt sehe ich wenigstens es noch nicht.

Fr. Die vielen Arten der Reinigungen der Körper sollten wir unter Einem Namen zusammenfassen.

Th. Was für welche und unter welchem?

Fr. Zuerst die der Lebendigen, wie sie innerlich von der Kunst der Leibesübungen und
der Heilkunst durch richtige Aussonderung gereiniget werden, und dann auch von auſsen was
geringfügig ist zu sagen, was die Badekunst lei-
227 stet. Dann auch die der unbelebten Körper,
welchen die Walkerkunst und die gesammte Puz- und Glättkunst ihre kleinen Dienste leistet unter vielen lächerlichen Namen, wenn man sie alle nennen wollte.

Th. Gewiſs nicht wenig.

Fr. Freilich wohl, o Theätetos. Allein dem erklärenden Verfahren liegt nicht mehr noch minder an der Kunst der Badegeräthschaften zum Beispiel als an der der Arzeneibereitung, wenn uns auch jene nur geringen, diese aber groſsen Nuzen gewährt durch ihre Reinigung. Denn indem sie nur um Einsicht zu erwerben das verwandte und nicht verwandte in den Künsten zu entdekken sucht, ehrt sie alle

gleichermaſsen, und der Aehnlichkeit gemäſs hält sie keine vor der andern für lächerlich. Für höher und würdiger aber wird sie den, welcher die Kunst der Nachstellung als Feldherrnkunst äuſsert, nicht halten als den, der sie durch die Kunst der Vertilgung des Ungeziefers offenbart, sondern meistens nur für groſssprechender. So auch jezt bei dem was du fragtest, mit welchem Namen wir diese sämmtlichen Verrichtungen, welchen obliegt einen sei es belebten oder unbelebten Körper zu reinigen, benennen sollen, wird ihr nichts daran gelegen sein, welcher ihnen etwa als der zierlichste könnte beigelegt werden; er halte nur, die Reinigung der Seele ausgenommen, alles zusammen verbunden was sonst irgend etwas reiniget. Denn das Reinigen an der Seele sollte eben jezt von allem andern abgesondert werden, wenn wir anders verstehen was unser Verfahren wollte.

Th. Wohl ich habe es begriffen und gebe zu zwei Arten der Reinigung, von denen die eine für die Seele ist abgesondert von der für den Leib.

Fr. Sehr schön. So höre nun mein nächstes, versuchend auch dieses entzwei zu schneiden.

Th. Wie du mich führen willst will ich versuchen dir nachzuschneiden.

Fr. Bösartigkeit ist uns doch etwas anderes als Tugend in der Seele?

Th. Wie sollte sie nicht!

Fr. Und Reinigung war uns doch, das andere zurüklassen, wo es aber irgend etwas untaugliches giebt, dies herauswerfen?

Th. Das war die Sache.

Fr. Auch bei der Seele, wo wir eine Hinwegräumung der Schlechtigkeit antreffen, wer-

den wir, wenn wir das Reinigung nennen, wohl gesprochen haben.

Th. Gar sehr.

Fr. Zwei Arten von Schlechtigkeit in der Seele sind aber anzuführen.

Th. Was für welche?

228 Fr. Die eine wohnt ihr ein wie dem Leibe die Krankheit, die andere wie die Häſslichkeit.

Th. Das habe ich nicht verstanden.

Fr. Vielleicht hältst du Krankheit und Aufruhr nicht für einerlei?

Th. Auch darauf weiſs ich noch nicht was ich antworten soll.

Fr. Siehst du Aufruhr für etwas anderes an, als für einen unter dem von Natur verwandten durch irgend ein Verderben entstandenen Zwist?

Th. Für nichts anderes.

Fr. Und Häſslichkeit für etwas anderes als für das überall wo es auch sei widerliche Geschlecht der Ungemessenheit?

Th. Keinesweges für etwas anderes.

Fr. Wie nun, merken wir nicht, daſs in der Seele das Urtheil mit den Begierden, das Gemüth mit den Lüsten, die Vernunft mit der Unlust, und dies alles unter sich bei untauglichen Menschen im Streite liegt?

Th. Gar sehr gewiſs.

Fr. Und verwandt sind sie doch gewiſs nothwendig sämmtlich?

Th. Wie sollten sie nicht.

Fr. Wenn wir also die Bösartigkeit Aufruhr und Krankheit der Seele nennen, werden wir uns richtig ausdrükken.

Th. Vollkommen richtig gewiſs.

Fr. Wie aber wenn etwas dem Bewegung zukommt und das ein vorgeseztes Ziel zu errei-

chen versucht, bei jedem Anlauf vorbeigeht und es verfehlt, sollen wir sagen, dafs dem dieses aus Wolgemessenheit beider gegen einander oder aus Ungemessenheit widerfahre.

Th. Offenbar aus Ungemessenheit.

Fr. Aber überall irrt jede Seele, das wissen wir, nur unfreiwillig.

Th. Gar sehr.

Fr. Das Irren ist ja doch nichts anders als einer nach Wahrheit ausgehenden bei der Einsicht aber vorbeikommenden Seele Vorbeidenken.

Th. Unbedenklich.

Fr. Eine unvernünftige Seele also ist als eine häfsliche und ungemessene zu sezen.

Th. So scheint es.

Fr. Es giebt also, wie sich zeigt, diese zwei Gattungen des schlechten in ihr, die eine gemeinhin Bösartigkeit genannt ist offenbar ihre Krankheit.

Th. Ja.

Fr. Die andere nennen sie Irrthum, dafs sie aber allein eine Schlechtigkeit in der Seele sei, wollen sie nicht eingestehen.

Th. Offenbar mufs man einräumen, was ich, als du es vorher sagtest, noch bezweifelte, dafs es zwei Arten der Schlechtigkeit in der Seele giebt, und dafs Feigheit, Unbändigkeit, Ungerechtigkeit insgesammt für Krankheit in uns zu halten sind, die oftmaligen und mannigfaltigen Erscheinungen des Irrthums aber als Häfslichkeit zu sezen.

Fr. Für den Leib giebt es doch dieser zwei Zustände wegen zwei gewisse Künste?

Th. Welche sind diese?

Fr. Für die Häfslichkeit die Gymnastik, für die Krankheit die Heilkunst.

229 Th. Offenbar.

Fr. So ist auch wol für Ueppigkeit, Ungerechtigkeit und Feigheit unter allen Künsten die angemessenste die bändigende Kunst der Rechtsverwaltung.

Th. Wahrscheinlich ist es, wenigstens menschlichem Urtheil nach.

Fr. Wie aber für den sämmtlichen Irrthum könnte man wol eine andere richtiger nennen als die belehrende?

Th. Keine.

Fr. Wol denn! ob wir sagen sollen, daſs es nur eine Art der Belehrung gebe oder mehrere, und vornemlich zweie, das erwäge.

Th. Ich erwäge.

Fr. Und ich denke, so werden wir es am schnellsten finden.

Th. Wie?

Fr. Wenn wir den Irrthum betrachten, ob er selbst etwa einen Einschnitt in der Mitte hat. Denn wenn er zwiefach ist, wird offenbar die Belehrung auch zwei Theile haben müssen, für jede Art von jenem einen.

Th. Wie also? zeigt sich dir etwa schon was wir jezt suchen?

Fr. Ich glaube eine sehr groſse und bedeutende Art der Unwissenheit abgesondert zu sehen, welche allen andern Theilen derselben das Gleichgewicht hält.

Th. Was für eine?

Fr. Wenn was man nicht weiſs man glaubt zu wissen; woraus wol Alles was unserer Seele miſslingt Allen entstehn mag.

Th. Richtig.

Fr. Und diese Art des Irrthums, denke ich, wird allein Thorheit genannt.

Th. Freilich.

Fr. Wie nun sollen wir den hievon uns befreienden Theil der Belehrung benennen?

Th. Ich denke wenigstens, o Fremdling, daſs das übrige nur lehren im Sinne der Handwerker ist, dieses aber, hier wenigstens unter uns, eigentlich Unterweisung genannt wird.

Fr. Auch wol bei allen Hellenen, o Theätetos. Aber uns ist noch nachzusehn, ob nun schon alles untheilbar ist, oder ob es noch eine Eintheilung giebt welche genannt zu werden verdient.

Th. So laſs uns denn zusehn.

Fr. Mir scheint auch dies noch wie gespalten zu sein.

Th. Wie denn?

Fr. Es scheint in der Belehrung durch Reden Ein Weg rauher zu sein, der andere glatter.

Th. Welches soll jeder von beiden sein?

Fr. Der eine ist die altväterliche Weise, wie sie mit ihren Söhnen sonst umgingen, Viele auch noch mit ihnen umgehn, wenn sie in etwas fehlen, bald sie heftig anlassend, bald wieder ihnen sanftmüthiger zusprechend; das Ganze nennt man am füglichsten das Ermahnen.

Th. Ich verstehe. 230

Fr. Der andere aber, da Viele die es sich recht überlegt haben zu glauben scheinen, daſs alle Thorheit unwillkührlich wäre, und daſs keiner darin, worin er schon stark zu sein glaubte, noch etwas würde lernen wollen, und nach vieler Arbeit die ermahnende Art der Unterweisung doch nicht viel ausrichten würde.

Th. Woran sie auch wol ganz recht glaubten.

Fr. So schikken sie sich denn zur Vertilgung dieser Meinung auf eine andere Weise an.

Th. Auf welche doch?

Fr. Sie fragen sie aus in dem worüber Einer etwas rechtes zu sagen glaubt, der doch nichts sagt. Dabei forschen sie der unsicher Schwankenden Meinungen leichtlich aus, welche sie dann in der Rede zusammenbringen und neben einander stellen, durch diese Zusammenstellung selbst zeigend, daſs sie eine der andern zugleich über dieselben Gegenstände in denselben Beziehungen nach demselben Sinne widersprechen. Jene nun, wenn sie dies wahrnehmen, werden unwillig gegen sich und milder gegen die Andern, und auf diese Weise ihrer hohen und hartnäkkigen Vorstellungen von sich selbst entledigt, welches die erfreulichste aller Erledigungen ist, und dem welchem sie begegnet die zuverläſsigste. Denn, lieber Sohn, die Reinigenden glaubend, so wie die Aerzte des Leibes der Meinung sind, der Leib könne die ihm beigebrachte Nahrung nicht eher nuzen bis jemand die Hindernisse in ihm selbst weggeschafft habe, denken eben so dasselbe von der Seele, daſs sie nicht eher von den ihr beigebrachten Kenntnissen Vortheil haben könne bis durch Zurechtweisung Einer den zurechtzuweisenden zur Schaam bringt, die den Kenntnissen im Wege stehenden Meinungen ihm benimmt, und ihn rein darstellt, nur was er wirklich weiſs zu wissen glaubend, mehr aber nicht.

Th. Die vorzüglichste wenigstens und weiseste Gemüthsbeschaffenheit ist diese.

Fr. Deshalb nun, Theätetos, müssen wir auch sagen, daſs die prüfende Zurechtweisung die herrlichste und vortrefflichste aller Reinigungen ist, und den ungeprüften, wenn er auch der groſse König wäre, für höchst unrein halten, und daſs er ungebildet und häſslich gerade da

ist, wo wer wahrhaft glükselig sein will am reinsten und schönsten sein muſs.

Th. Auf alle Weise.

Fr. Wie nun? die diese Kunst ausüben, wie sollen wir die nennen? denn ich fürchte mich noch sie Sophisten zu nennen.

Th. Wie so?

Fr. Damit wir ihnen nicht zu groſse Ehre 231
erweisen.

Th. Aber das eben gesagte gleicht doch einem solchen ziemlich.

Fr. Auch dem Hunde der Wolf, das wildeste dem zahmsten. Wer aber sicher geht, muſs sich am meisten mit den Aehnlichkeiten in Acht nehmen, denn das ist die gefährlichste Sache. Dennoch mögen sie es sein. Denn nicht um kleine Grenzen, denke ich, wird sich alsdann der Streit entspinnen, wenn man sie nur recht in Acht nimmt.

Th. Nein, sollte man denken.

Fr. So sei denn ein Theil der sondernden Kunst die reinigende, von der reinigenden werde der Theil für die Seele abgesondert; von diesem die Belehrung und von der Belehrung die Unterweisung, und von der Unterweisung, werde gesagt, sei die auf leere Scheinweisheit gerichtete Prüfung nach der jezt nebenbei erschienenen Erklärung nichts anders als die edle und vornehme Sophistik.

Th. Gesagt werde dies zwar; aber ich bin nun schon ganz bedenklich, weil er uns als so vieles erschienen ist, was man denn nun, wenn man es ernsthaft meint und behauptet, sagen soll, daſs der Sophist in Wahrheit sei.

Fr. Mit Recht bist du bedenklich. Aber auch jenem, muſs man glauben, sei es nun schon ganz bedenklich, wohinaus er wol unserer Un-

tersuchung entkommen wolle. Denn richtig ist das Sprüchwort Vielen ist nicht leicht auszuweichen; jezt also müssen wir ihm erst am meisten zusezen.

Th. Wohl gesprochen.

Fr. Zuerst laſs uns etwas stillstehn und ausruhen, und laſs uns bei uns selbst zusammenrechnen indem wir ausruhen, als wie vielerlei uns der Sophist erschienen ist. Ich glaube zuerst wurde er gefunden als reicher Jünglinge wolbelohnter Nachsteller.

Th. Ja.

Fr. Zweitens war er ein Groſshändler für die Seele vorzüglich mit Kenntnissen.

Th. Richtig.

Fr. Und zeigte er sich nicht drittens als ein Krämer mit eben diesen?

Th. Ja, und viertens war er uns doch ein Eigenhändler mit Kenntnissen.

Fr. Richtig erinnert. Das fünfte will ich versuchen anzuführen. Aus der Kampfkunst wurde er nemlich als ein Kunstfechter im Streitgespräch abgesondert.

Th. Das war er.

Fr. Das sechste war freilich zweifelhaft; doch sei es ihm eingeräumt, und wir sagen er sei der von Meinungen, welche in der Seele den Kenntnissen im Wege stehn, reiniget.

Th. Auf alle Weise.

Fr. Merkst du nun nicht, daſs wenn einer als vieler Dinge kundig sich zeigt, und doch nur
232 mit dem Namen Einer Kunst benannt wird, dies nicht kann eine gesunde Erscheinung sein, sondern daſs offenbar der dem dies mit einer Kunst begegnet dasjenige an ihr nicht wahrnehmen kann, worauf alle jene verschiedenen Kenntnisse abzwekken, weshalb er auch

mit vielen Namen statt eines den der sie besizt benennt?

Th. Hiemit mag es wol diese Bewandniſs eigentlich haben.

Fr. Nicht also soll uns dies bei unserer Untersuchung aus Trägheit begegnen; sondern laſs uns zuerst eins von den über den Sophisten gesagten wieder aufnehmen, denn eines hat mir eingeleuchtet als ganz vorzüglich ihn bezeichnend.

Th. Welches denn?

Fr. Wir sagen doch, er sei ein Künstler im Streitgespräch.

Th. Ja.

Fr. Nicht auch daſs er eben hierin ein Lehrer werde für Andere?

Th. Unbedenklich.

Fr. So laſs uns denn sehen, worin denn diese sich rühmen Andere streitbar zu machen im Gespräch. Unsere Untersuchung gehe aber von Anfang an so. Zuerst über göttliche Dinge die den Meisten verborgen sind sezen sie sie doch in Stand sich zu streiten?

Th. Gesagt wird das wenigstens von ihnen.

Fr. Und was offenbar ist auf der Erde und am Himmel, auch darüber?

Th. Allerdings.

Fr. Aber auch in ihren eigenen Versammlungen, wenn vom Werden und Sein im Allgemeinen gesprochen wird, wissen wir doch daſs sie selbst gewaltig sind im Widersprechen, und daſs sie auch die Andern dazu machen was sie selbst können.

Th. Auf alle Weise.

Fr. Und über Geseze und alle Staatsangelegenheiten versprechen sie nicht sie streitbar zu machen?

Th. Niemand würde ja wol, dafs ich es gerade heraussage, mit ihnen reden, wenn sie dies nicht versprächen.

Fr. Und wiederum in allen und jeden einzelnen Künsten, wie man jedem Meister darin widersprechen mufs, das liegt öffentlich bekannt gemacht und niedergeschrieben da, für jeden der es lernen will.

Th. Du meinst wol die Protagoreischen Sachen über das Ringen und die andern Künste.

Fr. Und ähnliches, o Trefflicher, von vielen Andern. Aber scheint nun nicht diese Kunst des Widerspruchs im Allgemeinen über Alles hinreichendes Geschikk zu besizen zum Streit?

Th. Man sieht ja fast nicht dafs sie etwas übrig liefse.

Fr. Du aber Kind, bei den Göttern, hältst du das für möglich? denn vielleicht seht ihr Jüngeren hierin schärfer und wir stumpfer!

233 Th. Was doch, und worin meinst du? Denn ich verstehe noch nicht was du jezt fragst.

Fr. Ob es wol möglich ist, dafs irgend ein Mensch alles weifs.

Th. Glükselig, o Fremdling, wäre dann unser Geschlecht.

Fr. Wie könnte also wol je im Widerspruch gegen den Kundigen ein selbst Unkundiger etwas Gesundes vorbringen?

Th. Auf keine Weise.

Fr. Was wäre also eigentlich das Kunststükk dieser sophistischen Geschiklichkeit?

Th. Worin doch?

Fr. Auf welche Weise sie wol im Stande sind den Jünglingen die Meinung beizubringen, dafs in allen Dingen unter Allen sie die

kundigsten wären? Denn offenbar wenn sie weder bündig widersprächen, noch jenen es zu thun schienen, oder auch wenn sie es schienen, aber wegen dieses Streitens um nichts mehr für weise gehalten würden: dann könnten sie, wie du vorher sagtest, warten bis ihnen jemand Geld gebe um eben hierin ihr Schüler zu werden.

Th. Gewiſs, sie könnten warten.

Fr. Nun aber wollen sie doch?

Th. Gar sehr.

Fr. Also haben sie, denke ich, den Schein dessen kundig zu sein worüber sie sich streiten?

Th. Wie sollten sie nicht!

Fr. Sie thun das aber über alles. Sagen wir so?

Th. Ja wol.

Fr. In allen Dingen also scheinen sie ihren Schülern weise zu sein.

Th. Unbedenklich.

Fr. Ohne es doch zu sein; denn das hatte sich als unmöglich gezeigt.

Th. Wie sollte es auch nicht unmöglich sein!

Fr. Eine scheinbare Weisheit also in allen Dingen, nicht aber das Wesen derselben besizend zeigt sich der Sophist.

Th. Auf alle Weise, und das jezt gesagte scheint unter allem das richtigste zu sein.

Fr. Laſs uns nur ein noch anschaulicheres Beispiel hiezu vorzeichnen.

Th. Was für eines?

Fr. Dieses. Suche aber ja wol Acht zu geben und zu antworten.

Th. Was nur?

Fr. Wenn jemand weder das Sprechen noch das Widersprechen behauptet zu verstehen,

wol aber durch Eine Kunst alle Dinge insgesammt zu machen und hervorzubringen.

Th. Wie meinst du Alle?

Fr. Also gleich den Anfang des Gesagten hast du uns nicht vernommen. Wie es scheint nemlich verstehst du nicht das alle insgesammt?

Th. Freilich nicht.

Fr. Ich meine eben dich und mich unter dem alles insgesammt, und aufser uns noch alle Thiere und Pflanzen.

Th. Wie meinst du das?

Fr. Wenn jemand dich und mich und alles was lebt und wächst machen zu wollen behauptete.

Th. Was für ein Machen soll das doch sein? Du meinst doch wol nicht die Landleute irgend, denn du sagtest ja, jener brächte auch die Thiere hervor.

234 Fr. Das sage ich, und dazu noch Meer und Erde und Himmel und Götter und alles insgesammt. Und wenn er in der Geschwindigkeit dies alles verfertigt hat, giebt er es für ein geringes Geld weg.

Th. Du meinst irgend einen Scherz.

Fr. Und wie, wenn einer sagt, er wisse Alles und wolle dies auch Andern um ein Weniges in weniger Zeit lehren, soll man das nicht für Scherz halten?

Th. Freilich wol.

Fr. Und kennst du vom Scherz eine kunstreichere und anmuthigere Art als die nachahmende?

Th. Keinesweges. Denn gar vieles hast du hier mit ausgesprochen, alles zusammenfassend in eine und wol die reichhaltigste Gattung.

Fr. Von dem nun, welcher verheiſst im Stande zu sein durch Eine Kunst alles zu machen, wissen wir doch daſs er durch Verfertigung gleichnamiger Abbilder des wirklichen vermittelst der Malerkunst im Stande sein wird unnachdenkliche junge Knaben, wenn er ihnen von fern das Gemalte vorzeigt, zu täuschen, als ob er, was er nur machen wollte, vollkommen geschikt wäre auch wirklich und in der That hervorzubringen.

Th. Das freilich.

Fr. Wie nun aber können wir nicht erwarten, daſs es auch in Worten eine andere ähnliche Kunst gebe, vermöge deren es möglich wäre Jünglinge und solche die noch in weiter Ferne stehen von dem wahren Wesen der Dinge, durch die Ohren mit Worten zu bezaubern, indem man gesprochene Schattenbilder von allem vorzeigt, so daſs man sie glauben macht, es sei etwas wahres gesagt, und der welcher es sagt der weiseste unter Allen?

Th. Wie sollte es nicht eine andere solche Kunst geben!

Fr. Werden aber nicht die Meisten, o Theätetos, von denen, welche dies einst hörten, wenn ihnen hinlängliche Zeit darüber vergangen ist, und sie bei reiferem Alter in der Nähe mit den Dingen zusammentreffen, so daſs sie durch unmittelbare Einwirkungen gezwungen werden sich offenkundig in Berührung mit den Dingen zu sezen, alsdenn nothwendig alle ihre damals entstandenen Vorstellungen umwandeln, so daſs ihnen das kleine groſs und das schwere leicht erscheint, und überall alle jene Trugbilder aus Worten zerstört werden, wenn die Thatsachen aus Handlungen herbeikommen?

Th. So weit ich in meinen Jahren es beurtheilen kann, gewiſs. Aber auch ich glaube noch von den weiter entfernt stehenden einer zu sein.

Fr. Darum werden auch wir Alle suchen, wie wir es auch jezt schon thun, dich auch ohne jene Einwirkungen so nahe als möglich hinzuzubringen. Wegen des Sophisten aber sage mir dieses, ob soviel schon gewiſs ist, daſs er als ein Nachahmer des Wirklichen zu den
235 Zauberern gehört, oder ob wir noch zweifelhaft sind, daſs er nicht etwa doch von Allem, worin er zu widersprechen geschikt ist, davon auch die Erkenntniſs in der That besizen möchte.

Th. Wie sollte er wol, o Fremdling? Vielmehr ist das ja gewiſs aus dem Gesagten, daſs er von denen einer ist, welche sich eine Art des Scherzes zugeeignet.

Fr. Als einen Zauberer und Nachbildner müssen wir ihn also sezen?

Th. Wie sollten wir nicht!

Fr. Wolan also! Denn jezt ist es unsere Sache von dem Wilde nicht mehr abzulassen. Auch haben wir ihm fast, was unter dem Jagdzeug für Reden ein wahres Fangnez ist, glüklich umgeworfen, so daſs er dem nicht mehr entkommen wird.

Th. Welchem doch?

Fr. Daſs er nicht vom Geschlecht der Taschenspieler einer ist.

Th. Auch mir scheint dies gar sehr von ihm.

Fr. Ich schlage daher vor, aufs schnellste die nachbildnerische Kunst zu theilen, und wenn uns gleich wie wir hineingestiegen der Sophist Stand hält, ihn dann zu fangen nach

Vorschrift

Vorschrift des königlichen Gesezes, und diesem dann den Fang überreichend vorzulegen, wenn er sich aber wieder in Theile der nachahmenden Kunst verstekt, ihm nachsezend immer wieder den Theil der ihn aufgenommen hat abzutheilen, bis er gefangen ist. Auf alle Weise soll weder er noch irgend ein anderes Geschlecht sich jemals rühmen, dem Verfahren derer entkommen zu sein, welche so verstehen das Einzelne und das Allgemeine alles zu behandeln.

Th. Wohl gesprochen, und so müssen wir dies nun machen.

Fr. Nach der bisherigen Weise der Eintheilung glaube ich nun auch wieder zwei Arten des Abbildens zu sehen; in welchem von beiden sich uns aber die gesuchte Gestalt befinde, das halte ich mich noch nicht im Stande zu bestimmen.

Th. So sage nur zuvor und theile uns ab, welche zwei Theile du meinst.

Fr. Die eine welche ich in ihr sehe ist die Kunst der Ebenbilder. Diese besteht eigentlich darin, wenn jemand nach des Urbildes Verhältnissen in Länge, Breite und Tiefe, dann auch jeglichem seine angemessene Farbe gebend das Abbild entstehen läſst.

Th. Wie aber? suchen nicht alle etwas Abbildende dieses zu thun?

Fr. Wenigstens diejenigen nicht, welche von jenen groſsen Werken eines bilden oder malen. Denn wenn diese die wahren Verhältnisse des Schönen wiedergeben wollten, so weiſst du wohl würde das obere kleiner als recht und das
untere gröſser erscheinen, weil das eine aus der 236
Ferne das andere aus der Nähe von uns gesehen würde.

Th. Allerdings.

Fr. Lassen also nicht die Künstler das wahre gut sein, und suchen nicht die wirklich bestehenden Verhältnisse, sondern die welche als schön erscheinen werden, in ihren Nachbildern hervorzubringen?

Th. Freilich wol.

Fr. Ist es also nicht billig, das eine, da es doch ähnlich ist ein Ebenbild zu nennen?

Th. Auf alle Weise.

Fr. Und der hiemit beschäftigte Theil der abbildenden Kunst ist, wie wir auch vorher sagten, die ebenbildnerische zu nennen.

Th. So ist er zu nennen.

Fr. Wie aber was nur scheint, weil es gerade vom gehörigen Orte aus betrachtet wird, dem Schönen zu gleichen, wenn es aber jemand genau betrachten könnte, dem gar nicht gleichen würde, dem es zu gleichen behauptet, wie wollen wir das nennen? Nicht eben, weil es zu gleichen scheint und doch nicht gleicht, ein Trugbild?

Th. Unbedenklich.

Fr. Und sehr bedeutend ist dieser Theil sowol in der Malerei als in der gesammten bildenden Kunst.

Th. Wie sollte er nicht?

Fr. Und die ein Trugbild nicht ein Ebenbild hervorbringende Kunst, werden wir die nicht am richtigsten die trugbildnerische nennen?

Th. Bei weitem am richtigsten.

Fr. Diese beiden Arten nun meinte ich gäbe es von der bildermachenden Kunst, die ebenbildnerische und die trugbildnerische.

Th. Richtig.

Fr. Was ich aber damals noch unentschieden liefs, in welche von beiden der Sophist zu sezen sei, das kann ich auch jezt noch nicht bestimmt sehen. Aber der Mann ist eben warlich

räthselhaft und schwer zu erkennen; denn auch izt ist er gar schön und schlau in einen höchst schwierig zu erforschenden Begriff hineingeschlüpft.

Th. Das scheint er.

Fr. Bejahest du das aus eigner Einsicht, oder hat dich nur gleichsam die Welle der Rede, wie du es schon gewohnt bist, mit fortgerissen so schnell beizustimmen?

Th. Wie so, und weshalb fragst du das?

Fr. In Wahrheit, du Guter, wir befinden uns in einer höchst schwierigen Untersuchung. Denn dieses Erscheinen und Scheinen ohne zu sein, und dies Sagen zwar aber nicht wahres, alles dies ist immer höchst bedenklich gewesen schon ehedem und auch jezt. Denn auf welche Weise man sagen soll, es gebe wirklich ein falsch reden oder vorstellen, und nicht, indem man es nur ausspricht, auf alle Weise in Widersprüchen befangen ist, dies, o Theätetos, ist schwer zu begreifen.

Th. Wie so?

Fr. Diese Rede untersteht sich ja voraus- 237
zusezen, das nichtseiende sei. Denn sonst gäbe es auf keine Weise Irrthum. Parmenides der grofse aber, o Sohn, hat uns als Kindern von Anfang bis zu Ende dieses eingeschärft, so oft er ungebunden sprach sowol als in seinen Gedichten. Denn Nimmer vermöchtest du ja zu verstehn, sagt er, nichtseiendes seie Sondern von solcherlei Weg halt fern die erforschende Seele. So wird es von ihm bezeugt, vor allem aber mufs es gewifs die Rede selbst zeigen bei gehöriger Prüfung. Dies also lafs uns zuerst betrachten, wenn es dir nichts verschlägt.

Th. Mir glaube nur sei alles genehm wie du willst, und wie die Rede sich am besten

durchführen läſst, so gehe du bei der Untersuchung, und führe auch mich desselben Weges.

Fr. Das soll geschehen. Sage mir also, das auf keine Weise seiende, unterstehen wir uns das doch irgend auszusprechen.

Th. Warum denn nicht?

Fr. Nicht meine ich Streitens wegen oder zum Scherz, sondern wenn einer ernsthaft überlegend einem Hörer zeigen sollte, wo man dieses Wort anzubringen hat, das nichtseiende, glauben wir daſs er selbst, wozu und wobei er es zu gebrauchen habe, wissen, und es dem Fragenden würde zeigen können?

Th. Das ist eine schwere Frage, und gerade herausgesagt für einen wie mich ganz und gar unauflöslich.

Fr. Soviel aber ist doch gewiſs, daſs irgend einem seienden das nichtseiende nicht kann beigelegt werden.

Th. Wie ginge das wol!

Fr. Wenn also nicht dem Seienden, würde es auch wer es dem Etwas beilegte nicht richtig beilegen.

Th. Wie das?

Fr. Das ist uns doch auch deutlich, daſs wir dieses Wort Etwas jedesmal von einem seienden sagen. Denn allein es zu sagen gleichsam nakt und von allem seienden entblöſst ist unmöglich. Nicht wahr?

Th. Unmöglich.

Fr. Und giebst du wol mit Hinsicht hierauf zu, daſs wer etwas sagt wenigstens Ein etwas sagt?

Th. Gewiſs.

Fr. Denn das Etwas, wirst du sagen, ist das Zeichen für eines, das etwelche oder Einige dagegen für viele.

Th. So ist es.

Fr. Wer daher nicht einmal etwas sagt muſs ganz nothwendig, wie es scheint, ganz und gar nichts sagen.

Th. Ganz nothwendig freilich.

Fr. Dürfen wir nun etwa auch das nicht einmal zugeben, daſs ein solcher zwar rede, er sage aber eben nichts, sondern müſsten sogar läugnen der rede, der sich unterfängt das nichtseiende auszusprechen?

Th. Dann hätte ja alle Noth mit dieser Sache ein Ende.

Fr. Noch thue nicht groſs. Denn es ist 238
noch eine Noth hierin zurükk, und zwar leicht die erste und gröſste, denn sie betrifft den ersten Anfang der Sache selbst.

Th. Wie meinst du? sprich, und halte nichts zurükk.

Fr. Einem seienden könnte wol ein anderes seiendes zukommen.

Th. Unbedenklich.

Fr. Wollen wir aber auch zugeben es sei möglich daſs dem nichtseienden irgend seiendes zukäme?

Th. Wie sollten wir!

Fr. Alle Zahl insgesammt sezen wir doch als seiend?

Th. Wenn anders irgend etwas als seiend zu sezen ist.

Fr. So dürfen wir denn nicht wagen weder eine Mehrheit von Zahl noch auch die Einheit dem nichtseienden beizulegen.

Th. Freilich thäten wir nicht recht daran, wie es scheint, dies zu wagen nach dem was unsere Rede aussagt.

Fr. Wie könnte nun wol jemand ohne Zahl das nichtseiende nur mit dem Munde

aussprechen, oder auch nur in seinen Gedanken auffassen?

Th. Woher das?

Fr. Wenn wir nichtseiende sagen, legen wir da nicht eine Mehrheit der Zahl hinein?

Th. Allerdings.

Fr. Und wenn nichtseiendes, dann wiederum die Einheit?

Th. Ganz gewifs.

Fr. Und wir sagen doch, es sei weder recht noch billig, dafs man suche seiendes mit dem nichtseienden zusammenzufügen.

Th. Du sprichst vollkommen wahr.

Fr. Siehst du also, wie ganz unmöglich es ist, richtig das nichtseiende auszusprechen, oder etwas davon zu sagen, oder es auch nur an und für sich zu denken; sondern wie es etwas ungedenkliches ist und unbeschreibliches und unaussprechliches und unerklärliches?

Th. Auf alle Weise freilich.

Fr. Habe ich mich aber etwan eben geirrt, als ich sagte, ich wolle nun die gröfste Schwierigkeit in dieser Sache vortragen?

Th. Wie so? ist noch eine andere gröfsere anzuführen?

Fr. Wie doch, du Wunderbarer, merkst du denn nicht eben an dem Gesagten, dafs auch den Gegner das Nichtseiende in Noth bringt, so dafs, wie auch jemand versuche es zu widerlegen, er gezwungen wird ihm selbst widersprechendes davon zu sagen?

Th. Wie meinst du das? sage es mir noch deutlicher.

Fr. Es braucht gar nicht, dafs man es noch deutlicher an mir sehe! Denn ich, der ich festsetzte, das nichtseiende dürfe weder an der Einheit noch Vielheit Theil haben, habe es doch

vorher und jezt geradezu eins genannt. Denn ich sage, das nichtseiende. Merkst du was?

Th. Ja.

Fr. Ja noch ganz vor kurzem wiederum sagte ich, es sei ein unaussprechliches und unbeschreibliches und unerklärliches. Folgst du?

Th. Ich folge. Wie sollte ich nicht?

Fr. Indem ich ihm also das Sein zu verknüpfen suchte, sagte ich dem vorigen widersprechendes.

Th. Offenbar.

Fr. Und zugleich, indem ich ihm dieses 239
zuschrieb, sprach ich davon als von einem?

Th. Ja.

Fr. Und auch indem ich es ein unerklärliches nannte und unbeschreibliches und unaussprechliches, richtete ich doch meine Rede so ein als ob es Eins wäre?

Th. Offenbar.

Fr. Und wir behaupteten doch, wer richtig reden solle müsse es weder als eins noch als vieles bestimmen, noch es überall auch nur nennen; denn schon durch die bloſse Angabe würde er es als Eins angeben.

Th. Allerdings.

Fr. Was soll man also nun schon von mir sagen? Denn schon von lange her und auch jezt fände man mich überwunden in der Widerlegung des Nichtseienden. Daher laſs uns an meiner Rede, wie ich auch schon sagte, nicht länger den richtigen Ausdrukk suchen über das nichtseiende; sondern komm, an dir wollen wir ihn nun betrachten.

Th. Wie meinst du?

Fr. Komm her und wakker wie Jünglinge sind strenge dich an was du kannst, und versuche ohne weder Sein noch Einheit noch

Mehrheit der Zahl dem Nichtseienden beizulegen, nach richtigen Regeln etwas davon auszusagen.

Th. Gar grofse und ungereimte Dreistigkeit müfste mich führen zu dieser Unternehmung, wenn ich wissend wie es dir damit ergangen ist sie selbst unternähme.

Fr. Willst du also, so wollen wir dich und mich gehn lassen; aber bis wir auf einen treffen der dieses leisten kann, bis dahin wollen wir gestehen, dafs höchst listiger Weise der Sophist in einen höchst schwierigen Ort entschlüpft ist.

Th. Das zeigt sich gar sehr.

Fr. Also wenn wir behaupten, er besize eine trugbildnerische Kunst: so wird er uns gar leicht bei diesem Gebrauch der Worte fassen und die Rede zum Gegentheil herumdrehen, indem er uns fragt, wenn wir ihn einen Bildmacher nennen, was wir denn überall unter einem Bilde meinen. Wir müssen also zusehn, o Theätetos, was man wol dem jungen Manne auf die Frage antworten soll.

Th. Offenbar werden wir ihm anführen die Bilder im Wasser und in den Spiegeln, und dann die gemalten und die geformten und was für andere es noch giebt.

Fr. Nun sieht man recht, Theätetos, dafs du noch keinen Sophisten gesehen hast.

Th. Wie so?

Fr. Du wirst glauben er blinzte, oder er habe ganz und gar keine Augen.

Th. Wie das?

Fr. Wenn du ihm eine solche Antwort giebst und ihm von Spiegeln und Schnizwerken sagst wird er dich auslachen mit deiner Rede, wenn du redest als sähe er, und wird sich an-

stellen als wisse er weder von Wasser noch Spiegel etwas noch überall vom Gesicht, und wird alles nur aus deiner Rede wissen wollen.

Th. Was nur? 240

Fr. Das Allgemeine in dem Allen, was du eben, da du von vielen sprachst, mit Einem Namen bezeichnen wolltest, indem du zu allen Bild sagtest, was doch eins ist. So sprich nun und vertheidige dich, ohne dem Manne irgend zurükzuweichen.

Th. Was sollten wir also anders sagen, dafs ein Bild sei, o Fremdling, als das einem wirklichen ähnlich gemachte andere solche?

Fr. Ein anderes solches wirkliches meinst du, oder worauf ziehst du das solches?

Th. Keinesweges doch ein wirkliches, sondern ein scheinbares gewifs.

Fr. Und meinst du unter dem wirklichen das wesentlich seiende?

Th. So meine ich es.

Fr. Und wie? unter dem nichtwirklichen also das Gegentheil des wirklichen?

Th. Was sonst?

Fr. Also für nichtseiend erklärst du das scheinbare, wenn du es doch als das nicht wirkliche beschreibst.

Th. Aber es ist ja doch!

Fr. Wie? doch gewifs nicht wirklich meinst du?

Th. Das freilich nicht. Aber Bild ist es doch wesentlich.

Fr. Ist es nun also nicht wesentlich nicht seiend, doch wesentlich das was wir ein Bild nennen?

Th. In einer solchen Verflechtung scheint freilich das nichtseiende mit dem seienden verflochten zu sein die ganz ungereimt ist.

Fr. Wie sollte sie auch nicht ungereimt sein? und du siehst nun doch, wie durch dieses Schnellwechseln der vielköpfige Sophist uns genöthiget hat dem nichtseienden wider Willen zuzugestehen, daſs es irgend wie sei.

Th. Das sehe ich nur zu gut.

Fr. Wie nun weiter? Als was können wir endlich seine Kunst bestimmen um mit uns selbst einig zu werden?

Th. Wie so und aus welcher Besorgniſs sagst du dies?

Fr. Wenn wir nun sagen, er täusche mit Trugbildern, und seine Kunst sei eine täuschende, sagen wir dann unsere Seele stellte falsches vor vermittelst seiner Kunst? oder was sagen wir?

Th. Dieses, dann was sollten wir anderes meinen?

Fr. Falsche Vorstellung ist aber die das entgegengesezte von dem, was ist, vorstellt? oder wie?

Th. Das entgegengesezte.

Fr. Also sagst du die falsche Vorstellung stelle nichtseiendes vor?

Th. Nothwendig.

Fr. Etwa daſs das nichtseiende nicht sei stellt sie vor, oder daſs das auf keine Weise seiende doch irgendwie sei?

Th. Nothwendig doch wol daſs das Nichtseiende irgendwie sei, wenn sich doch einer auch nur im geringsten täuschen soll.

Fr. Kann er nicht auch vorstellen, daſs das auf alle Weise seiende keineswegs sei?

Th. Ja.

Fr. Denn auch das ist ein Irrthum?

Th. Auch das.

Fr. Und dies beides ist, glaube ich, auf gleiche Weise für eine falsche Rede zu halten, welche sagt, das Seiende sei nicht, und welche, das Nichtseiende sei.

Th. Anders könnte es ja auch keine 241
geben!

Fr. Wol schwerlich! Aber dieses wird der Sophist nicht zugeben. Und wie könnte auch wol jemand bei gesunden Sinnen es einräumen, wenn es schon als unaussprechlich, unbeschreiblich, unerklärlich und ungedenklich vorher ist zugestanden worden. Das vorher zugestandene verstehen wir doch, Theätetos, was er meint?

Th. Wie sollten wir nicht verstehen, daſs er sagen wird, wir behaupteten das Gegentheil von dem vorigen, wenn wir wagten zu sagen es gebe falsches in Vorstellungen und Reden? Denn wir würden gar vielfältig genöthiget mit dem Nichtseienden das Seiende zu verknüpfen, nachdem wir nur eben eingestanden dies sei das allerunmöglichste.

Fr. Richtig erinnert. Also nun ist Zeit zu berathschlagen, was zu machen ist mit dem Sophisten. Denn wie die Einwendungen und die Schwierigkeiten, wenn wir ihn in die Kunst der Betrüger und Zauberer sezen, uns leicht und zahlreich zuströmen siehst du.

Th. Gar sehr.

Fr. Und wir haben nur einen kleinen Theil davon durchgenommen, da sie geradezu unendlich sind.

Th. So würde es denn, wie es scheint, unmöglich sein den Sophisten zu fangen, wenn sich dies so verhält.

Fr. Wie also? wollen wir so als erschlafft ablassen?

Th. Nein, sage ich, das sollen wir nicht, so lange wir noch im mindesten im Stande sind den Mann zu fassen.

Fr. Wirst du also Nachsicht haben, und dich wie du jezt sagtest begnügen, wenn wir irgend wie auch nur ein Weniges von einem so starken Saze an uns bringen?

Th. Wie sollte ich das nicht?

Fr. So erbitte ich mir nun weiter auch noch dieses von dir.

Th. Was?

Fr. Daſs du mich nicht für einen ansehest, der an den Vater Hand anlegt.

Th. Warum das?

Fr. Weil wir den Saz des Vater Parmenides nothwendig wenn wir uns vertheidigen wollen prüfen, und erzwingen müssen daſs das Nichtseiende in gewisser Hinsicht ist, und das Seiende auch wiederum irgendwie nicht ist.

Th. Es leuchtet ein, daſs dies muſs durchgefochten werden in unsern Reden.

Fr. Wie sollte das nicht einleuchten, sogar wie man zu sagen pflegt dem Blinden. Denn wenn jenes nicht widerlegt und dies nicht zugestanden wird, so wird im Leben Niemand im Stande sein, von falschen Reden und Vorstellungen zu reden, es sei nun von Schatten und Ebenbildern und Nachahmungen und Truggestalten selbst, oder von den sich damit beschäftigenden Künsten, ohne sich lächerlich zu machen, indem er genöthiget ist sich selbst zu widersprechen.

Th. Vollkommen wahr.

Fr. Darum nun müssen wir wagen, jenen
242 väterlichen Saz anzugreifen, oder wir müssen die Sache gänzlich unterlassen, wenn uns irgend eine Bedenklichkeit hievon abhält.

Th. Uns soll doch nichts davon irgend abhalten.

Fr. So will ich denn drittens noch eine Kleinigkeit von dir erbitten.

Th. Sage nur.

Fr. Ich sagte doch nur eben, daſs ich von dieser Widerlegung schon immer habe ablassen gemuſst, und so auch jezt.

Th. Das sagtest du.

Fr. Dies macht mir nun eben bange, was ich gesagt, daſs ich dir nicht etwa ganz wild vorkomme, wenn ich auf der Stelle umwende von unten nach oben. Denn deinetwegen wollen wir noch einmal dran gehn den Saz zu widerlegen, wenn es uns anders gelingt.

Th. Mir wirst du nicht scheinen irgend Unrecht zu begehen, wenn du noch einmal zu diesem Beweise und dieser Widerlegung schreitest, deshalb also gehe nur dreist zu.

Fr. Wolan, womit soll man nun diese gewagte Rede beginnen? Mich dünkt, Kind, diesen Weg müssen wir ganz nothwendig einschlagen.

Th. Welchen doch?

Fr. Was wir jezt glauben ganz sicher zu haben, das laſs uns zuerst nachsehn, ob wir nicht daran irre sind, und es uns nur leichtsinniger Weise zugeben als hätten wir es aufs genaueste überlegt.

Th. Sage nur deutlicher was du meinst.

Fr. Etwas obenhin scheint Parmenides mit uns umgegangen zu sein, und wol Alle die jemals an eine Sonderung des Seienden sich gewagt haben, um zu bestimmen, welcherlei und wievielerlei es ist.

Th. Weshalb?

Fr. Jeder scheint es hat uns sein Geschicht-
chen erzählt wie Kindern. Der Eine, dreierlei
wäre das Seiende, bisweilen einiges davon mit
einander im Streit, dann wieder alles Freund,
da es dann Hochzeiten giebt und Zeugungen und
Auferziehungen des Erzeugten. Ein Anderer be-
schreibt es zwiefach, feucht und trokken oder
warm und kalt, und bringt beides zusammen und
stattet es aus. Unser Eleatisches Volk aber vom
Xenophanes und noch früher her trägt seine Ge-
schichte so vor, als ob das was wir Alles nennen
nur Eins wäre. Gewisse Ionische und Sikelische
Musen haben späterhin gemerkt, es wäre siche-
rer beides zusammenflechtend zu sagen, das
Seiende sei Vieles und auch Eines, und werde
durch Feindschaft und Freundschaft zusammen-
gehalten. Denn sondernd mische es sich im-
mer, sagen die strengeren Musen, die weiche-
ren aber lassen nach, daſs sich dies immer so
verhalten solle, und sagen, abwechselnd sei das
Ganze bisweilen Eins durch Aphrodite befreun-
det, dann wieder Vieles und sich selbst feindse-
lig erregt durch den Streit. Ob nun an dem al-
243 len einer von ihnen etwas wahres gesagt hat oder
nicht, das mag schwer sein und frevelhaft be-
rühmten Männern des Alterthums so groſse Vor-
würfe zu machen, soviel aber kann man doch
ohne sich irgend zu vergehen behaupten.

Th. Was doch?

Fr. Daſs sie uns Andere allzusehr überse-
hen und geringschäzig behandelt haben. Denn
ohne danach zu fragen ob wir ihnen folgen in
ihren Reden oder zurükbleiben bringen sie jeder
das seinige zu Ende.

Th. Wie meinst du das?

Fr. Wenn einer von ihnen spricht und be-
hauptet es sei oder sei geworden oder werde

Vieles oder Zwei oder Eines, und warmes mit kaltem vermischt, oder anderwärts her Trennungen und Verbindungen annimmt, verstehst denn du Theätetos, bei den Göttern, jemals etwas hievon was sie meinen? Ich wenigstens als ich jünger war, glaubte auch das was uns jezt so schwierig ist, das Nichtseiende wenn jemand davon sprach genau zu verstehen, jezt aber siehst du in welcher Noth wir damit sind.

Th. Ich sehe es.

Fr. Vielleicht aber begegnet uns in unserer Seele dasselbe nicht weniger auch mit dem Seienden, daſs wir von diesem glauben es hätte damit keine Noth und wir verständen was jemand davon sagte, von jenem aber nicht, da wir uns doch gegen beides ganz gleich verhalten.

Th. Vielleicht.

Fr. Und von dem übrigen vorher erwähnten soll uns dasselbe gelten.

Th. Allerdings.

Fr. Das vielerlei andere nun wollen wir in der Folge erwägen wenn du meinst, wegen des gröſsten aber und hauptsächlichsten müssen wir jezt zusehn.

Th. Welches meinst du? oder willst du offenbar wir sollen zuerst das Seiende erforschen, wie es doch die welche davon reden eigentlich darzustellen meinen?

Fr. Beim rechten Ort, o Theätetos, hast du es ergriffen. Ich meine nemlich wir müssen dieses Verfahren anwenden, sie als ob sie selbst zugegen wären so auszufragen, Wohlan Alle die ihr sagt Alles sei warmes und kaltes oder zwei andere dergleichen, was sagt ihr doch nun eigentlich aus von diesen beiden, wenn ihr sagt daſs sie beide und jedes von beiden sind? Was

sollen wir uns unter diesem eurem Sein denken? Sollen wir es sezen als ein drittes auſser jenen beiden, und also das Ganze als drei und nicht länger als zwei nach euch sezen? Denn nennt ihr das eine von diesen beiden das Seiende, so sagt ihr nicht mehr daſs beide auf gleiche Weise sind, und so wären sie beide eins und nicht zwei.

Th. Ganz richtig.

Fr. Ihr wollt aber doch beide das Seiende nennen.

Th. Vielleicht.

Fr. Aber, ihr Lieben, wollen wir dann sagen, auch so würdet ihr ganz deutlich sagen daſs die zweie eins sind.

Th. Ganz richtig gesprochen.

244 Fr. Da nun wir keinen Rath wissen, so macht doch ihr selbst uns recht anschaulich, was ihr doch andeuten wollt, wenn Ihr Seiendes sagt. Denn offenbar wiſst ihr doch dies schon lange, wir aber glaubten es vorher zwar zu wissen, izt aber stehen wir rathlos. Lehret uns also zuerst dieses, damit wir uns nicht einbilden zu verstehen was ihr saget, indeſs uns ganz das Gegentheil hievon widerfährt. Wenn wir so sprechen und das von diesen sowol als allen andern fodern, welche sagen das All sei mehr als Eins, werden wir dann wol groſses Unrecht begehen, Kind?

Th. Gewiſs gar nicht.

Fr. Wie nun, sollen wir nicht von denen welche das All als Eins angeben nach Vermögen erforschen was sie wol sagen von dem Seienden?

Th. Unbedenklich.

Fr. Dies also mögen sie uns beantworten. Ihr sagt es sei nur Eins? — Das sagen wir, werden sie sagen. — Nicht wahr?

Th.

Th. Ja.

Fr. Und wie, Seiendes nennt ihr etwas?

Th. Ja.

Fr. Dasselbe was Eins? und bedient euch für dasselbe zweier Benennungen? oder wie?

Th. Was sollen sie nun wol hierauf, o Fremdling, antworten?

Fr. Offenbar, o Theätetos, ist es dem von dieser Voraussezung ausgehenden gar nicht leicht auf das jezt gefragte und auf jegliches andere irgend zu antworten.

Th. Wie so?

Fr. Zu gestehen es gebe zwei Namen, wenn man nichts gesezt hat als Eins, ist doch ganz lächerlich.

Th. Wie sollte es nicht?

Fr. Ja überall es sich gefallen zu lassen wenn man sagt es gebe einen Namen, der ja doch keine Erklärung zuließe.

Th. Weshalb?

Fr. Sezt er aber den Namen als ein von der Sache verschiedenes, so nennt er doch zwei.

Th. Ja.

Fr. Sezt er aber den Namen als einerlei mit ihr: so wird er entweder genöthiget sein zu sagen, er sei Name von nichts, oder wenn er sagen will von etwas, so wird herauskommen, der Name sei des Namens Namen und sonst keines andern.

Th. So ist es.

Fr. Und auch das Eins, welches dann nur des Einen Eins ist, auch dieses sei wiederum nur eines Namens Eins.

Th. Nothwendig.

Fr. Und wie, das Ganze sei verschieden von dem seienden Einen, werden sie sagen, oder einerlei damit?

Th. Wie sollten sie nicht lezteres jezt und immer sagen?

Fr. Wenn nun das Ganze ist, wie auch Parmenides sagt, Aehnlich von überall her der schönstgerundeten Kugel Gleich von der Mitte heraus sich verbreitend; denn gröſser nach hierhin, Kleiner nach dorthin sein, das darf es sich nimmer vergönnen, so hat das Seiende als ein solches ja Mitte und Enden, und dies habend hat es ja wol ganz nothwendig Theile. Oder wie?

Th. Nicht anders als so.

Fr. Allein dem Getheilten kann zwar in
245 Beziehung auf die Gesammtheit seiner Theile die Einheit zukommen, und nichts steht im Wege, daſs es auf diese Art als ein Ganzes und All auch Eins sei.

Th. Woher auch?

Fr. Aber ist es nicht unmöglich, daſs dieses dem dies alles zukommt das Eins selbst sei?

Th. Wie so?

Fr. Vollkommen untheilbar muſs doch wol das wahre Eins nach der richtigen Erklärung angenommen werden.

Th. Das muſs es freilich.

Fr. Ein solches aber aus vielen Theilen bestehendes stimmt nicht mit dieser Erklärung.

Th. Ich verstehe.

Fr. Soll nun das Seiende, so daſs ihm nur die Eigenschaft des Eins zukomme, Eins und Ganz sein, oder sollen wir ganz und gar nicht sagen, daſs das Seiende ganz sei?

Th. Eine schwere Wahl legst du mir vor.

Fr. Ganz richtig bemerkt. Denn wenn das Seiende nur die Eigenschaft hat auf gewisse Weise Eins zu sein; so zeigt es sich ja als nicht

dasselbige seiend mit dem Eins, und also ist das All mehr als Eins.

Th. Ja.

Fr. Wenn aber dagegen das seiende nicht, weil ihm nur die Eigenschaft von jenem zukäme, ganz ist, das Ganze selbst aber ist auch, so wird ja das Seiende sich selbst fehlen.

Th. Freilich.

Fr. Und wenn es diesem zufolge sich selbst fehlt, so wird ja das Seiende nicht seiend sein.

Th. Allerdings.

Fr. Und es wird wiederum das All mehr als Eins, wenn das Seiende und das Ganze abgesondert jedes sein eignes Wesen bekommen.

Th. Ja.

Fr. Ist aber das Ganze selbst ganz und gar nicht: so begegnet nicht nur dem Seienden das nemliche; sondern ausserdem dass es nicht ist, kann es auch nicht einmal geworden sein.

Th. Warum nicht?

Fr. Das gewordene ist immer ein Ganzes geworden. So dass weder ein Sein noch ein Werden, als seiend, dem Einen zuschreiben darf, wer das Ganze nicht unter das Seiende sezt.

Th. Auf alle Weise scheint sich dies so zu verhalten.

Fr. Aber auch überall nicht irgendwie gross darf das nicht ganze sein. Denn ist es irgendwie gross, so ist es doch wie gross es auch sei, so gross nothwendig ganz.

Th. Offenbar ja.

Fr. Und es wird sich zeigen, wie eben so jedes tausend andern nicht zu beseitigenden Schwierigkeiten ausgesezt ist für den welcher sagt, das Seiende sei nur zwei oder nur Eins.

Th. Das offenbart sich schon durch das jezt gezeigte. Denn an jedes knüpft sich immer ein anderes, und bringt gröſsere und schwierigere Irrung in jedes vorher gesagte hinein.

Fr. Die nun welche sich genau über das Seiende und Nichtseiende erklären haben wir gar nicht durchgenommen. Doch es sei schon genug. Aber die auf eine andere Art sich erklären müssen wir in Betrachtung ziehn, um an Allen zu sehen, daſs es um nichts leichter ist das Seiende als das Nichtseiende zu erklären, was es ist.

Th. So laſs uns denn auch an diese gehn.

Fr. Zwischen diesen scheint mir nun ein
246 wahrer Riesenkrieg zu sein wegen ihrer Uneinigkeit unter einander über das Sein.

Th. Wie so?

Fr. Die Einen ziehn auf die Erde alles aus dem Himmel und dem Unsichtbaren herab ordentlich mit ihren Händen die Felsen und die Eichen umklammernd, denn an dergleichen alles halten sie sich und behaupten das allein sei woran man sich stoſsen und was man betasten könne, indem sie Körper und Sein für einerlei erklären. Und wenn von den andern einer sagt es sei auch etwas was keinen Leib habe, achten sie darauf ganz und gar nicht und wollen nichts anderes hören.

Th. Ja arge Leute sind das von denen du sprichst, denn ich bin auch schon mehrmals auf solche getroffen.

Fr. Daher auch die gegen sie streitenden sich gar vorsichtig von oben herab aus dem unsichtbaren vertheidigen, und behaupten gewisse gedenkbare unkörperliche Ideen wären das wahre Sein, jener ihre Körper aber und was sie das wahre nennen stoſsen sie ganz klein in ihren

Reden, und schreiben ihnen statt des Seins nur ein bewegliches Werden zu. Hierüber nun, o Theätetos, ist zwischen ihnen beiden ein unermeſsliches Schlachtgetümmel immerwährend.

Th. Wahr.

Fr. Laſs uns also von beiden Theilen nach einander Rechenschaft fodern über das Sein welches sie annehmen.

Th. Wie sollen wir das aber machen?

Fr. Von denen die es in Ideen sezen ist es leichter, denn sie sind zahmer; von denen aber die mit Gewalt alles in das körperliche ziehen ist es schwerer, vielleicht wol gar unmöglich. Aber so, glaube ich, müssen wir es mit ihnen machen.

Th. Wie?

Fr. Am liebsten, wenn es möglich wäre, sie in der That besser machen; wenn aber dies nicht angeht, dann wenigstens in unserer Rede, indem wir voraussezen daſs sie uns rechtlicher als sie jezt wol zu thun pflegen antworten. Denn was von Besseren eingestanden wird ist ja wol mehr werth als was von Schlechteren. Und wir kümmern uns ja nicht um sie, sondern suchen nur das wahre.

Th. Ganz richtig.

Fr. So laſs denn sie die bessergewordenen dir antworten, und dolmetsche uns was sie sagen.

Th. Das soll geschehen.

Fr. Mögen sie dann sagen, ob sie annehmen es gebe sterbliches lebendiges?

Th. Wie sollten sie das nicht!

Fr. Und ob sie eingestehen dies sei ein beseelter Leib?

Th. Ganz gewiſs.

Fr. Daſs sie also die Seele unter das Seiende sezen?

Th. Ja.

247 Fr. Und wie? nehmen sie nicht an, eine Seele sei gerecht, die andere ungerecht? und die eine vernünftig, die andere unvernünftig?

Th. Unbedenklich.

Fr. Nicht auch daſs jede durch Einwohnung der Gerechtigkeit eine solche werde, und durch das Gegentheil eine entgegengesezte?

Th. Ja auch das geben sie zu.

Fr. Aber daſs, was einem gegenwärtig sein kann und abwesend, doch auf alle Weise sei, werden sie wol auch sagen?

Th. Sie sagen es also.

Fr. Wenn also Gerechtigkeit und Vernünftigkeit und die übrige Tugend und so auch die Seele, in welcher dies alles einwohnt, wirklich ist: behaupten sie denn etwa, daſs etwas von dem Allen sichtbar sei und greiflich oder alles unsichtbar?

Th. Nichts ist wol von dem allen sichtbar.

Fr. Und wie? sagen sie daſs etwas hievon einen Leib habe?

Th. Das werden sie wol nicht mehr ganz auf einerlei Weise beantworten, sondern die Seele selbst wird ihnen dünken einen Leib zu besizen, die Gerechtigkeit aber und wonach du sonst fragtest schämen sie sich wol der Kühnheit sowol zu gestehn daſs sie gar nicht sei, als auch zu behaupten daſs sie ganz leiblich sei.

Fr. Offenbar, Theätetos, sind uns ja die Männer besser geworden. Denn auch nicht eins von allem diesen würden die ächten Ausgesäeten und Erdgebohrnen unter ihnen scheuen, sondern darauf beharren, daſs, was sie nicht

im Stande sind mit den Händen zu betasten auch ganz und gar nichts ist.

Th. Recht so denken sie wie du sagst.

Fr. Laſs sie uns also nochmals fragen; denn wenn sie auch nur ein weniges von dem Seienden als unkörperlich zugeben wollen, das reicht schon hin. Denn was nun diesem zugleich mit jenem was Körper hat eignet, worauf sie eben sehen wenn sie sagen beides sei, das müssen sie dann angeben. Vielleicht nun würden sie recht verlegen sein; und wenn ihnen dergleichen begegnete, so sieh zu, ob sie wol, wenn wir es ihnen vorhielten, annehmen und eingestehn würden das Seiende sei so etwas.

Th. Was denn? Sprich und wir wollen gleich sehn.

Fr. Ich sage also was nur irgend ein Vermögen besizt, es sei nun ein anderes zu irgend etwas zu machen oder wenn auch nur das mindeste von dem allergeringsten zu leiden, und wäre es auch nur einmal, das Alles sei wirklich. Ich seze nemlich als Erklärung fest um das Seiende zu bestimmen, daſs es nichts anderes ist als Vermögen, Kraft.

Th. Wol, da sie selbst vor der Hand nichts besseres als dieses zu sagen haben, so nehmen sie dieses an.

Fr. Schön. Denn in der Folge wird es sich vielleicht uns eben so gut als ihnen anders zeigen. Mit ihnen bleibe uns also nun dieses gemeinschaftlich festgestellt.

Th. Es bleibt.

Fr. Und nun laſs uns zu den Andern gehen, 248
den Freunden der Ideen. Du aber dolmetsche uns auch das ihrige.

Th. Das soll geschehen.

Fr. Also das Werden und das Sein nehmt ihr getrennt von einander an. Nicht wahr?

Th. Ja.

Fr. Und mit dem Leibe hätten wir durch die Wahrnehmung Gemeinschaft an dem Werden; durch den Gedanken aber mit der Seele an dem wahrhaften Sein, welches wie ihr sagt sich immer auf gleiche Weise verhält; da Werden aber jedesmal anders.

Th. Das sagen wir allerdings.

Fr. Aber dieses Gemeinschaft haben, ihr Allerbesten, was sollen wir doch sagen, daſs ihr damit an beiden eigentlich meint? Nicht das eben von uns gesagte?

Th. Welches denn?

Fr. Ein Leiden oder eine Einwirkung aus irgend einer Kraft in dem was mit einander zusammentrifft entstehend. Vielleicht aber, o Theätetos, kannst du ihre Antwort hierauf nicht recht hören, ich aber etwan aus alter Bekanntschaft.

Th. Wie erklären sie sich also?

Fr. Sie räumen uns das nicht ein, was wir eben vorher zu den Erdgebohrnen über das Sein gesagt haben.

Th. Welches?

Fr. Wir sezten das als eine hinreichende Erklärung des Seienden, wenn einem auch nur im geringsten ein Vermögen beiwohnte zu leiden oder zu thun?

Th. Ja.

Fr. Hierauf nun erwiedern sie dieses, dem Werden eigne allerdings das Vermögen zu leiden und zu thun, dem Sein aber sei keines von diesen beiden Vermögen angemessen, sagen sie.

Th. Da sagen sie wol etwas.

Fr. Worauf wir nun entgegnen müssen, daſs wir noch bestimmter von ihnen zu erfahren wünschen, ob sie darüber mit uns einig sind, daſs die Seele erkenne und das Sein erkannt werde.

Th. Das bejahen sie doch gewiſs.

Fr. Und wie das Erkennen oder erkannt werden, nennt ihr das ein Thun oder ein Leiden oder beides? oder das eine ein Thun und das andere ein Leiden? oder meint ihr keines habe mit keinem von beiden irgend etwas zu schaffen? Gewiſs doch keines mit keinem; denn sonst widersprächen sie dem vorigen.

Th. Das verstehe ich wol.

Fr. Nemlich wenn das Erkennen ein Thun ist, so folgt nothwendig daſs das Erkannte leidet, daſs also das Sein, welches von der Erkenntniſs erkannt wird, wiefern es erkannt wird in sofern auch nach dieser Erklärung bewegt wird, vermöge des Leidens, welches doch, wie wir sagen, dem ruhenden nicht begegnen kann.

Th. Richtig.

Fr. Aber wie, beim Zeus! sollen wir uns leichtlich überreden lassen, daſs in der That Bewegung und Leben und Seele und Vernunft dem wahrhaft seienden gar nicht eigne? Daſs es weder lebe noch denke, sondern ohne die hehre
und heilige Vernunft zu haben unbeweglich 249
stehe?

Th. Eine arge Behauptung, o Fremdling, würden wir da einräumen!

Fr. Oder sollen wir, daſs es Vernunft habe, bejahen, daſs aber Leben, läugnen?

Th. Wie nun?

Fr. Oder sollen wir sagen dies beides wohne ihm zwar ein, nur meinten wir es hätte es nicht in einer Seele?

Th. Aber auf welche andere Weise sollte es dies wol haben können?

Fr. Also wollen wir sagen, es habe Vernunft und Seele und Leben, nur daſs es obwol belebt ganz unbewegt dastehe?

Th. Dies alles scheint mir ganz unvernünftig zu sein.

Fr. Daſs also beweglos und Bewegung müſste eingeräumt werden als seiend?

Th. Unbedenklich.

Fr. Denn es folgt ja, o Theätetos, daſs wenn das Seiende unbewegt ist niemand nirgends von nichts könne Erkenntniſs haben.

Th. Offenbar ja.

Fr. Allein wenn wir wiederum einräumten, daſs alles bewegt und verändert werde: so würden wir durch diese Behauptung gleichfalls eben dasselbe aus dem Seienden ausschlieſsen.

Th. Wie so?

Fr. Das auf gleiche Weise, und eben so und in derselben Beziehung, dünkt dich denn das ohne Ruhe statt finden zu können?

Th. Keinesweges.

Fr. Und siehst du etwa, daſs ohne dieses von irgend etwas eine Erkenntniſs sein oder entstehen kann?

Th. Nichts weniger.

Fr. Und gegen den ist doch auf alle Weise zu streiten, der Wissenschaft, Einsicht und Erkenntniſs bei Seite schafft, und dann noch irgend worüber etwas behaupten will.

Th. Gar sehr.

Fr. Und der Philosoph also, der gerade dies am höchsten schäzt, ist wie es scheint deshalb auf alle Weise genöthiget, weder von denen, welche das All es sei nun als Eins oder als viele Ideen sezen, es als ruhend anzunehmen,

noch auch wiederum auf die welche das Seiende durchaus bewegen auch nur im mindesten zu hören, sondern wie die begehrlichen Kinder muſs er beides von dem Seienden und All, daſs es unbewegt und daſs es bewegt sei, sagen.

Th. Vollkommen wahr.

Fr. Wie nun? kommt es dir nicht vor als ob wir das Seiende jezt recht ordentlich mit unserer Erklärung umfaſst hätten?

Th. Allerdings.

Fr. O weh, Theätetos! wie sehe ich daſs wir nun nichts mehr davon verstehen werden, als nur daſs es keine Auskunft giebt bei dieser Untersuchung!

Th. Wie so, und was hast du nur schon wieder?

Fr. Du Glüklicher, siehst du nicht ein, daſs wir nun eben in der gröſsten Unwissenheit darüber sind, und uns nur einbilden etwas gesagt zu haben?

Th. Ich bilde mir es noch ein. Und wie es uns unbewuſst so um uns stehen sollte begreife ich gar nicht.

Fr. Sieh nur genauer zu ob, nachdem wir dies alles zugestanden, wir mit Recht eben das könnten gefragt werden, was wir vorher die fragten, welche sagten das All sei warmes und kaltes.

Th. Erinnere mich doch, was? 250

Fr. Gern, und ich will dies so zu thun suchen, daſs ich dich frage wie damals jene, damit wir zugleich etwas weiter kommen.

Th. Gut.

Fr. Wol denn, hältst du Bewegung und Ruhe nicht für einander ganz entgegengesezt?

Th. Wie könnte ich anders?

Fr. Aber du sagst doch, dafs beide und jede gleich sehr sind.

Th. Das sage ich freilich.

Fr. Meinst du nun, dafs beide und jede bewegt werden wenn du einräumst dafs sie sind?

Th. Keinesweges.

Fr. Sondern dafs sie ruhen willst du andeuten, wenn du sagst dafs sie beide sind?

Th. Wie doch das?

Fr. Also sezest du doch das Seiende in deiner Seele als ein drittes aufser dieser, indem du Ruhe und Bewegung als von jenem umschlossen zusammenfassend, und auf ihre Gemeinschaft in dem Sein Hinsicht nehmend, beiden das Sein beilegst.

Th. Wir dürften in der That das Seiende als ein drittes andeuten, indem wir sagen, dafs Bewegung und Ruhe sind.

Fr. Nicht also Bewegung und Ruhe zusammengenommen ist das Seiende, sondern ein von diesen verschiedenes.

Th. So scheint es.

Fr. Also vermöge seiner eigenthümlichen Natur wird das Seiende weder ruhen noch sich bewegen.

Th. Schwerlich.

Fr. Wohin soll also seine Gedanken noch wenden wer etwas tüchtiges darüber bei sich festsezen will?

Th. Wohin wol auch?

Fr. Nirgends hin wol so leicht, denke ich. Denn wenn sich etwas nicht bewegt, wie sollte es nicht ruhen? oder was auf keine Weise ruht, wie sollte sich das nicht bewegen? Das Seiende hat sich uns aber jezt aufserhalb beides gezeigt, ist das nun wol möglich?

Th. Gewiſs das allerunmöglichste.

Fr. Daran müssen wir uns aber hiebei wohl erinnern.

Th. Woran doch?

Fr. Daſs als wir über das Nichtseiende gefragt wurden, wo man dieses Wort wol anbringen müſste, wir auch in gänzlicher Verlegenheit befangen waren. Erinnerst du dich dessen?

Th. Wie sollte ich nicht?

Fr. Sind wir nun wol in geringerer Verlegenheit über das Seiende?

Th. Mir, o Fremdling, scheinen wir wo möglich in noch gröſserer.

Fr. Dies liege also hier so unentschieden. Da nun aber das Seiende und das Nichtseiende zu ganz gleichen Theilen gehen in dieser Verlegenheit: so ist doch nun Hoffnung, daſs so wie nur das eine von ihnen sich uns, sei es nun dunkler oder bestimmter, darstellt, auch das Andere eben so sich darstellen werde; und wenn wir
keines von beiden sehen sollten, so wollen wir 251
wenigstens unsere Rede so ordentlich als wir können über beide zugleich weiter verfolgen.

Th. Schon.

Fr. So laſs uns denn erklären, auf welche Weise wir doch jedesmal eine und dieselbe Sache mit vielen Namen benennen.

Th. Wie was doch? gieb mir ein Beispiel.

Fr. Wir nennen doch einen Menschen gar vielerlei um ihn zu beschreiben, indem wir ihm Farbe beilegen und Gestalt und Gröſse, auch Fehler und Tugenden, in welchen und hunderttausend anderen Fällen wir denn nicht nur sezen, daſs er ein Mensch ist, sondern auch daſs er gut ist, und unzähliges andere, und eben so verhält es sich mit allen andern Dingen, daſs wir jedes als Eins sezen, und es hernach

doch wieder für vieles erklären durch vielerlei Worte.

Th. Wahr gesprochen.

Fr. Wodurch wir nun Jünglingen und schwerköpfigen Alten, denke ich, ein Mahl bereitet haben. Denn das hat ja jeder leicht bei der Hand aufzugreifen, daſs es unmöglich ist, daſs Vieles Eins und Eins Vieles sei, und sie haben zumal ihre Freude daran nicht zu leiden daſs man einen Menschen gut nenne, sondern das Gute gut, den Menschen Mensch. Du triffst gewiſs oft, denke ich, Theätetos, solche die sich auf dergleichen gelegt haben, alte Leute bisweilen die aus Geistesarmuth dergleichen bewundern, oder auch selbst meinen Wunder was für Weisheit daran erfunden zu haben.

Th. Allerdings.

Fr. Damit wir uns also an Alle wenden, die jemals was auch immer über das Sein vorgetragen haben: so sei zu diesen sowol als zu den übrigen mit denen wir vorher schon uns unterredeten noch dieses frageweise gesprochen.

Th. Was also?

Fr. Ob wir weder das Sein der Ruhe und Bewegung verknüpfen, noch überall irgend eines mit dem anderen, sondern als unvermischbar und unfähig eines an dem andern Theil zu haben, alles in unsern Reden sezen wollen? Oder ob wir Alles in Eins zusammenbringen als der Gemeinschaft unter sich fähig? oder Einiges zwar, Anderes aber nicht? Welches hievon, o Theätetos, sollen wir sagen daſs diese vorziehn?

Th. Ich weiſs für sie nichts hierauf zu antworten. Warum willst du also nicht einzeln jedes beantwortend zusehn was aus jedem folgt?

Fr. Wohl gesprochen. Sezen wir also zuerst, wenn du willst, den Fall sie sagten Nichts habe irgend ein Vermögen mit irgend einem zu irgend etwas in Gemeinschaft zu treten. Dann werden also Bewegung und Ruhe nirgendwie am Sein Antheil haben.

Th. Freilich nicht.

Fr. Und wie? wird dann wol eine von ihnen 252
sein können, wenn sie mit dem Sein gar keine Gemeinschaft hat?

Th. Sie wird nicht sein.

Fr. Plözlich also geräth durch diese Annahme alles in Aufruhr wie es scheint, sowol bei denen die das All bewegen, als bei denen die es als Eins hinstellen, und die den Ideen nach das Seiende als immer auf gleiche Weise sich verhaltend annehmen. Denn sie alle verknüpfen doch das Sein, indem die einen sagen es sei wirklich bewegt, die andern es sei wirklich ruhig.

Th. Offenbar freilich.

Fr. Eben so auch die welche das All bald zusammensezen und bald theilen, es sei nun dafs sie es in das Eine und das Unendliche aus dem Einen, oder dafs sie es in endliche Bestandtheile theilen und aus diesen zusammensezen, und gleichviel sie mögen annehmen dies geschehe abwechselnd, oder auch es geschehe immer, auf jede Weise sagen sie doch Alle nichts, wenn es keine Vermischung giebt.

Th. Richtig.

Fr. Und weiter müssen die selbst am allerlächerlichsten ihre eigne Rede strafen, welche nicht leiden wollen, dafs man irgend etwas von einem andern ihm durch Gemeinschaft zukommenden benenne.

Th. Wie das?

Fr. Sie sind doch überall genöthiget das Sein zu gebrauchen, und das Ohne und das Andere und tausenderlei anderes dessen sie nicht vermögend sind sich zu enthalten, daſs sie es nicht in ihren Reden verknüpfen, und bedürfen daher nicht daſs jemand sonst sie widerlege, sondern wie man zu sagen pflegt von Hause her bringen sie sich ihren Gegner und Widerpart mit, der ihnen von innen her zuraunt wie der närrische Eurykles, und führen ihn überall mit sich herum.

Th. Das ist recht ähnlich und wahr!

Fr. Wie aber wenn wir nun alles lieſsen ein Vermögen haben, sich unter einander zu verbinden? Das aber kann ich sogar widerlegen.

Th. Wie so?

Fr. Weil die Bewegung selbst dann auf alle Weise ruhen würde, und die Ruhe selbst wiederum sich bewegen, wenn diese beiden zusammenkämen, und das ist doch aus allen Gründen unmöglich, daſs die Bewegung ruhe und die Ruhe sich bewege.

Th. Unbedenklich.

Fr. Nun bleibt uns also noch das dritte zu betrachten.

Th. Ja.

Fr. Aber eines von diesen ist doch nothwendig, daſs entweder alles, oder nichts, oder einiges zwar, anderes aber nicht zusammengehe?

Th. Ganz gewiſs.

Fr. Und zweie sind doch als unmöglich erfunden.

Th. Ja.

Fr. Jeder also der richtig antworten will muſs das übrige von den dreien annehmen.

Th. Offenbar.

Fr.

Fr. Wenn nun einiges sich dazu versteht,
anderes nicht: so geht es damit fast wie mit den
Buchstaben. Denn auch von diesen sind einige
unvereinbar mit einander, andere einigen 253
sich wol.

Th. Das ist sicher.

Fr. Die Selbstlauter aber gehen vorzüglich vor den übrigen wie ein Band durch alle hindurch, so dafs es ohne einen von ihnen für keinen von den übrigen möglich ist sich mit einem andern zu verbinden.

Th. Ganz unmöglich.

Fr. Weifs nun jeder, welche mit welchen in Gemeinschaft treten können? Oder gehört dazu eine Kunst, wenn man es recht machen will?

Th. Eine Kunst.

Fr. Was für eine?

Th. Die Sprachkunde.

Fr. Und ist nicht was die hohen und tiefen Töne betrift eben so der welcher die Kunst besizt einzusehn, welche sich mit einander vermischen lassen und welche nicht, der Tonkünstler, wer dies aber nicht versteht, der untonkünstlerische?

Th. Eben so.

Fr. Und bei jeder anderen Kunst und unkünstlerischem Verfahren werden wir anderes ähnliches finden.

Th. Unbedenklich.

Fr. Da wir nun, dafs auch die Begriffe unter einander auf gleiche Weise einer Mischung fähig sind, zugestanden haben, mufs nicht auch mit einer Wissenschaft seinen Gegenstand durchführen, wer richtig zeigen will, welche Begriffe mit welchen zusammenstimmen, und welche einander nicht aufnehmen? und wie-

derum ob es solche sie allgemein zusammenhaltende giebt, daſs sie im Stande sind sich zu vermischen? und wiederum in den Trennungen, ob andere durchgängig der Trennung Ursache sind?

Th. Wie sollte es hiezu nicht einer Wissenschaft bedürfen und vielleicht wol der gröſsten!

Fr. Und wie, Theätetos, sollen wir diese nennen? oder sind wir, beim Zeus, ohne es zu bemerken in die Wissenschaft freier Menschen hineingerathen? und mögen wol gar den Sophisten suchend zuerst den Philosophen gefunden haben?

Th. Wie meinst du das?

Fr. Das Trennen der Gattungen, daſs man weder denselben Begriff für einen andern, noch einen andern für denselben halte, wollen wir nicht sagen, dies gehöre für die dialektische Wissenschaft?

Th. Das wollen wir sagen.

Fr. Wer also dieses gehörig zu thun versteht, der wird eine Idee durch viele einzeln von einander abgesonderte überall verbreitet genau bemerken, und viele von einander verschiedene von einer anderen äuſserlich umfaſste, und wiederum eine durchgängig nur mit einem aus vielen verknüpfte, und endlich viele gänzlich von einander abgesonderte. Dies heiſst dann, in wiefern jedes in Gemeinschaft treten kann und in wiefern nicht, nach Begriffen zu unterscheiden wissen.

Th. Auf alle Weise gewiſs.

Fr. Aber dies dialektische Geschäft wirst du, hoffe ich, keinem andern anweisen als dem rein und recht philosophirenden?

Th. Wie sollte man es wol einem Andern anweisen!

Fr. In dieser Gegend herum werden wir also jezt sowol als hernach wenn wir ihn suchen den Philosophen finden, der freilich auch schwer ist genau zu erkennen, nur von ganz anderer Art ist die Schwierigkeit des Sophisten 254
und die seinige.

Th. Wie so?

Fr. Jener entflieht in die Dunkelheit des Nichtseienden, mit der er aus unkünstlerischer Uebung Bescheid weiſs, und ist wegen der Dunkelheit des Ortes schwer zu erkennen. Nicht wahr?

Th. So scheint es.

Fr. Der Philosoph hingegen, welcher in vernunftmäſsigem Verfahren sich mit der Idee des Seienden stets beschäftiget, ist wiederum wegen der Helligkeit der Gegend keinesweges leicht zu erblikken. Denn die Geistesaugen der meisten sind in das Göttliche ausdauernd hineinzuschauen unvermögend.

Th. Auch dieses ist nicht minder als jenes einleuchtend, daſs es sich so verhalte.

Fr. Dies nun werden wir hernach wol noch genauer betrachten, wenn wir unserm Vorsaz noch treu bleiben; von dem Sophisten aber dürfen wir offenbar nicht ablassen, bis wir ihn hinlänglich gesehen haben.

Th. Wol gesprochen.

Fr. Da wir nun übereingekommen sind, daſs einige Begriffe Gemeinschaft mit einander haben wollen, andere nicht, und einige wenig, andere viel, andere auch überall nichts hindert mit Allen Gemeinschaft zu haben: so laſs uns nun das weitere in unserer Rede so nachholen, daſs wir nicht etwa an allen Begriffen betrach-

ten, damit wir nicht durch die Menge in Verwirrung gerathen, sondern an einigen der wichtigsten vorzugsweise, zuerst was jeder ist, und dann wie er sich verhält in Absicht des Vermögens der Gemeinschaft mit andern, damit wenn wir auch das Seiende und Nichtseiende nicht mit völliger Deutlichkeit aufzufassen vermögen, es uns wenigstens an einer Erklärung darüber nicht fehle, soweit es die Art der jezigen Untersuchung zuläſst, wenn es uns etwa möglich wäre, indem wir von dem Nichtseienden sagen es sei wirklich das Nichtseiende, unbeschädigt davon zu kommen.

Th. Das müssen wir also.

Fr. Die wichtigsten unter den Begriffen welche wir vorher durchgingen sind doch wol das Seiende selbst und Ruhe und Bewegung?

Th. Bei weitem.

Fr. Und die zwei sagen wir doch sind mit einander ganz unvereinbar?

Th. Völlig.

Fr. Das Seiende aber vereinbar mit beiden. Denn sie sind doch beide?

Th. Wie sollten sie nicht!

Fr. Das wären also drei.

Th. Freilich.

Fr. Unter welchen jedes von den andern beiden verschieden ist, mit sich selbst aber dasselbige?

Th. So ist es.

Fr. Was haben wir nun aber jezt wieder gesagt mit dem selbigen und Verschiedenen? Daſs dies selbst auch zwei von jenen dreien verschiedene sich aber nothwendig immer mit ihnen vermischende Begriffe sind und wir sie also als fünf und nicht als drei betrachten müssen? oder haben wir mit diesem selbigen

und Verschiedenen eines von jenen bezeichnet ohne es zu wissen?

Th. Vielleicht.

Fr. Aber Bewegung und Ruhe sind doch 255
gewiſs weder dasselbige noch das Verschiedene.

Th. Wie so?

Fr. Was wir der Bewegung und der Ruhe gemeinschaftlich beilegen, das kann doch unmöglich eine von ihnen beiden selbst sein?

Th. Warum nicht?

Fr. Die Bewegung wird dann ruhen und die Ruhe hingegen sich bewegen. Denn da alsdann das Eine von ihnen, welches du auch wählen wolltest, von beiden gelten müſste: so würde dadurch das Andere genöthiget sein, sich in den Gegensaz seiner Natur zu verwandeln, weil es ja an diesem Gegensaz Antheil hätte.

Th. Offenbar freilich.

Fr. Nun aber haben doch am selbigen und Verschiedenen beide Theil.

Th. Ja.

Fr. Also wollen wir nicht sagen die Bewegung sei etwa das selbige oder Verschiedene, noch auch die Ruhe.

Th. Freilich nicht.

Fr. Vielleicht ist aber das Seiende und das selbige als Eines zu denken?

Th. Vielleicht.

Fr. Aber wenn Seiendes und dasselbiges nichts verschiedenes bedeuteten, so würden wir wiederum, indem wir sagen daſs Bewegung und Ruhe beide sind, beide für dasselbige, als seiend, ausgeben.

Th. Allein das ist ja unmöglich.

Fr. Also ist auch unmöglich daſs selbiges und Seiendes eins sind.

Th. Beinahe.

Fr. Als einen vierten Begriff zu jenen dreien müssen wir also das selbige sezen.

Th. Allerdings.

Fr. Und wie? sollen wir das Verschiedene als einen fünften sezen? oder soll man etwa dieses und das Seiende als zwei Namen für Einen Begriff denken?

Th. Das mag wol sein.

Fr. Allein ich glaube du wirst zugeben, daſs von dem Seienden einiges an und für sich und einiges nur in Beziehung auf anderes kann gedacht werden.

Th. Wie sollte ich nicht!

Fr. Und das Verschiedene immer in Beziehung auf ein anderes. Nicht wahr?

Th. So ist es.

Fr. Nicht aber, wenn nicht das Seiende und das Verschiedene sich sehr weit von einander entfernten; sondern wenn das Verschiedene ebenfalls zu jenen beiden Arten gehörte wie das Seiende, so gäbe es auch verschiedenes was nicht in Beziehung auf ein anderes verschieden wäre. Nun aber ergiebt sich doch offenbar, daſs was verschieden ist dies, was es ist, nothwendig in Beziehung auf ein anderes ist.

Th. Es verhält sich wie du sagst.

Fr. Als den fünften müssen wir also die Natur des Verschiedenen angeben unter den Begriffen, die wir gewählt haben.

Th. Ja.

Fr. Und durch sie alle müssen wir sagen gehe sie hindurch, indem jedes einzelne verschieden ist von den übrigen, nicht vermöge seiner Natur sondern vermöge seines Antheils an der Idee des Verschiedenen.

Th. Offenbar allerdings.

Fr. Dies also behaupten wir von den fünfen, wenn wir uns Alles einzeln wiederholen.

Th. Was doch?

Fr. Zuerst daſs die Bewegung ganz und gar verschieden ist von der Ruhe. Oder wie sagen wir?

Th. Nur so.

Fr. Sie ist also nicht Bewegung?

Th. Keinesweges.

Fr. Sie ist aber doch wegen ihres Antheils am Seienden.

Th. Sie ist.

Fr. Wiederum aber ist die Bewegung auch verschieden von dem selbigen.

Th. Beinahe. 256

Fr. Sie ist also nicht das selbige.

Th. Nein freilich.

Fr. Sie war aber doch gewissermaſsen selbiges, weil hieran ja alles Theil hat.

Th. Gewiſs.

Fr. Daſs also die Bewegung selbiges sei und auch nicht selbiges, muſs man gestehen und darüber nicht unwillig werden. Denn wenn wir sagen sie ist selbiges und sie ist nicht selbiges, meinen wir es doch nicht auf gleiche Art; sondern wenn wir sagen selbiges, so meinen wir dies wegen der Theilnahme des selbigen an ihr, wenn aber nicht selbiges, dann wegen ihrer Gemeinschaft mit dem Verschiedenen, durch welche sie von dem selbigen abgesondert nicht jenes, sondern ein verschiedenes wird, so daſs auch wiederum richtig gesagt wird sie sei nicht selbiges.

Th. Allerdings.

Fr. So wenn irgendwie auch die Bewegung Antheil hätte an der Ruhe, wäre es nichts wunderliches zu sagen sie sei eine ruhende.

Th. Ganz richtig, da wir doch zugeben, daſs einige Begriffe sich mit einander vermischen wollen, andere aber nicht.

Fr. Hierüber haben wir ja den Beweis schon früher als den jezigen geführt, als wir zeigten daſs dies natürlich so sein müsse.

Th. Allerdings.

Fr. Wiederum sagen wir die Bewegung ist von dem Verschiedenen verschieden, wie sie auch ein anderes war als das selbige und als die Ruhe.

Th. Nothwendig.

Fr. Sie ist also gewissermaſsen nicht verschieden und auch verschieden nach der vorigen Rede.

Th. Richtig.

Fr. Wie nun weiter? sollen wir wiederum sagen sie sei von den dreien verschieden, von dem vierten aber es läugnen. Da wir doch zugestanden haben, es wären fünf an welchen und über welche wir die Untersuchung anstellen wollten.

Th. Wie sollten wir? denn unmöglich können wir doch die Zahl geringer angeben als sie sich uns eben gezeigt hat.

Fr. Ohne Furcht also wollen wir behaupten und aussagen, die Bewegung sei verschieden von dem Seienden.

Th. Ohne die mindeste Furcht.

Fr. Also ist ja ganz deutlich die Bewegung wesentlich nicht das Seiende, und doch seiend in wiefern sie am Seienden Antheil hat.

Th. Ganz deutlich ist ja das.

Fr. Also ist ja nothwendig das Nichtseiende, sowol an der Bewegung als in Beziehung auf alle andere Begriffe. Denn von allen gilt daſs die Natur des Verschiedenen, welche

sie verschieden macht von dem Seienden, jedes zu einem nicht seienden macht, und alles insgesammt können wir also gleichermaſsen auf diese Weise mit Recht nicht seiend nennen, und auch wiederum seiend und sagen daſs es sei weil es Antheil hat am Seienden.

Th. So mag es wol sein.

Fr. An jedem Begriff also ist viel Seiendes und unzählig viel nicht seiendes.

Th. So scheint es.

Fr. Muſs man nicht auch von dem Seienden selbst sagen, daſs es verschieden ist von dem übrigen?

Th. Nothwendig.

Fr. Auch das Seiende also ist, wiefern das 257
übrige ist, sofern selbst nicht. Denn indem es jenes nicht ist, ist es selbst Eins, das unzählig viele übrige aber ist es nicht.

Th. Beinahe so verhält es sich wol.

Fr. Auch darüber also ist nicht unwillig zu werden, wenn doch die Begriffe ihrer Natur nach Gemeinschaft mit einander haben. Will aber jemand dies nicht zugeben, der überrede erst unsere vorigen Reden und dann überrede er uns das weitere.

Th. Das ist nach strengstem Recht gesprochen.

Fr. Laſs uns nun auch dieses sehn.

Th. Welches doch?

Fr. Wenn wir Nichtseiendes sagen, so meinen wir nicht, wie es scheint, ein entgegengeseztes des Seienden, sondern nur ein verschiedenes.

Th. Wie das?

Fr. Wie wenn wir etwas nicht groſs nennen, meinst du daſs wir durch dies Wort mehr das kleine als das gleiche andeuten?

Th. Keineswegës.

Fr. Wir wollen also nicht zugeben, wenn eine Verneinung gebraucht wird, dafs dann entgegengeseztes angedeutet werde, sondern nur soviel, dafs das vorgesezte Nicht etwas von den darauf folgenden Worten, oder vielmehr von den Dingen, deren Namen das nach der Verneinung ausgesprochene ist, verschiedenes andeute.

Th. Auf alle Weise freilich.

Fr. Auch dies lafs uns ferner bedenken, ob es dir eben so scheint.

Th. Was doch?

Fr. Das Wesen des Verschiedenen scheint mir eben so ins kleine zertheilt zu sein wie die Erkenntnifs.

Th. Wie das?

Fr. Auch jene ist zwar nur eine, aber jeder auf einen andern Gegenstand sich beziehende Theil wird abgesondert und mit einem eignen Namen benannt, daher es so viele Künste und Wissenschaften giebt.

Th. Ganz richtig.

Fr. Geht es nun nicht auch den Theilen des Verschiedenen, obgleich dies auch eines ist, eben so?

Th. Vielleicht, aber sage doch wiefern.

Fr. Ein Theil des Verschiedenen ist doch dem Schönen entgegengestellt.

Th. Ja.

Fr. Ist dieser nun ohne Beinamen oder hat er einen?

Th. Er hat einen. Denn was wir jedesmal das Nichtschöne nennen, das ist von nichts anderem das Verschiedene als von der Natur des Schönen.

Fr. Wohl, so sage mir denn dies.

Th. Was doch?

Fr. Ist uns nicht dadurch, daſs wir was unter eine Gattung des Seienden gebracht ist einer andern entgegenstellten, das Nichtschöne entstanden?

Th. So allerdings.

Fr. Also eines Seienden Gegensaz gegen ein anderes wie es scheint ist das Nichtschöne.

Th. Ganz richtig.

Fr. Gehört nun wol nach dieser Erklärung das Schöne mehr unter das Seiende und das Nichtschöne weniger?

Th. Mit nichten.

Fr. Eben so gut also, muſs man sagen, ist das nicht groſse als das groſse selbst.

Th. Eben so gut. 258

Fr. So ist auch das nicht gerechte dem gerechten gleich zu sezen, in wieſern das eine nicht weniger ist als das andere.

Th. Unbedenklich.

Fr. Und von den übrigen ist dasselbe zu sagen, wenn doch die Natur des Verschiedenen oder die Verschiedenheit, wie sich gezeigt hat, unter dem Seienden ist. Denn ist sie, so sind nothwendig auch ihre Theile nicht minder als seiend zu sezen.

Th. Wie sollten sie nicht?

Fr. Also ist auch der Gegensaz von einem Theile der Verschiedenheit und dem Sein, wenn diese einander gegenübergestellt werden, nicht minder, wenn man es sagen darf, als das Seiende selbst seiend, und keinesweges das Gegentheil von jenem bedeutend, sondern nur soviel, ein verschiedenes von ihm.

Th. Ganz gewiſs.

Fr. Wie sollen wir nun diesen nennen?

Th. Offenbar ja ist das Nichtseiende, was wir des Sophisten wegen suchten, eben dieses.

Fr. Steht es also, wie du sagtest, keinem von den andern nach in Absicht auf das Sein? und darf man schon herzhaft sagen, daſs das Nichtseiende unbestritten seine eigene Natur und Wesen hat, und so wie das groſse groſs und das Schöne schön war, und das Nichtgroſse und Nichtschöne nichtgroſs und nichtschön, eben so auch das Nichtseiende war und ist nichtseiend und mit zu zählen als ein Begriff unter das viele seiende? Oder haben wir hiegegen noch irgend einen Zweifel, o Theätetos?

Th. Gar keinen.

Fr. Siehst du nun wol, daſs wir dem Parmenides noch über sein Verbot hinaus sind unfolgsam gewesen?

Th. Wie so?

Fr. Noch weiter als er uns zu untersuchen verboten hat sind wir vorwärts gegangen in der Untersuchung, um es darzustellen.

Th. Wie das?

Fr. Er sagt doch Nicht vermöchtest du ja zu verstehn Nichtseiendes seie, Sondern von solcherlei Weg halt fern die erforschende Seele?

Th. So sagt er allerdings.

Fr. Wir aber haben nicht nur gezeigt, daſs das Nichtseiende ist, sondern auch den Begriff unter welchen das Nichstseiende gehört haben wir aufgewiesen. Denn nachdem wir gezeigt daſs die Verschiedenheit ist, und daſs sie vertheilt ist unter alles seiende gegen einander, so haben wir von jedem dem Seienden entgegengesezten Theile derselben zu sagen gewagt, daſs eben er in Wahrheit das Nichtseiende sei.

Th. Und auf jeden Fall, glaube ich, haben wir vollkommen richtig erklärt.

Fr. Also sage uns niemand nach, wir hätten das Nichtseiende als das Gegentheil des seienden erwiesen, und dann zu behaupten gewagt, es sei. Denn als Gegentheil desselben haben wir es ja lange gehn gelassen, ob es ist oder nicht ist, und erklärbar oder auch ganz und gar unerklärbar. Was wir aber jezt beschrieben haben daſs das Nichtseiende sei, widerlege uns entweder einer auf überzeugende Art daſs es un- 259
richtig gesagt ist, oder so lange er das nicht vermag, sage auch er, wie wir, daſs die Gattungen sich unter einander vermischen. Und da das Sein und das Verschiedene durch alles und auch durch einander hindurchgehn: so wird nun das Verschiedene als an dem Seienden Antheil habend freilich sein, vermöge dieses Antheils, nicht aber jenes woran es Antheil hat, sondern ein verschiedenes. Da es nun aber auch verschieden vom Seienden ist, so ist es ja offenbar ganz nothwendig das Nichtseiende. Wiederum das Seiende am verschiedenen Antheil habend ist ja verschieden von allen andern Gattungen, und als von ihnen insgesammt verschieden, ist es ja eine jede von ihnen nicht, noch auch alle andern insgesammt, sondern nur es selbst. So daſs das Seiende wiederum ganz unbestritten tausend und zehntausenderlei nicht ist und so auch alles andere einzeln und zusammengenommen auf gar vielerlei Weise ist und auf gar vielerlei nicht ist.

Th. Wahr.

Fr. Und wenn diesen Gegensäzen jemand nicht glauben will, der sehe zu und trage etwas besseres vor als das jezt dargestellte; wenn er aber nur um Wunder was schwieriges ausgedacht zu haben, seine Freude daran hat, die Rede bald hierhin bald dorthin zu ziehen: so hat er

sich eine Mühe genommen, die nicht sehr der Mühe werth ist, wie unsere jezige Rede besagt. Denn dies ist weder gar fein noch schwer zu finden; jenes aber ist eben so schwer und zugleich auch schön.

Th. Welches?

Fr. Das vorher erklärte, nemlich dies zu lassen und soviel möglich dem gesagten im einzelnen prüfend nachgehen zu können, wenn jemand ein in gewissem Sinne verschiedenes auch wieder als ein selbiges sezt und was ein selbiges ist als verschieden, in dem Sinn und in der Beziehung, in welcher er sagt, dafs ihm eins von beiden zukomme. Aber von dem selbigen, ganz unbestimmt wie, zu behaupten, es sei auch verschieden, und das verschiedene dasselbige und das grofse klein und das ähnliche unähnlich, und sich freuen wenn man nur immer widersprechendes vorbringt in seinen Reden, das ist theils keine wahre Untersuchung, theils gewifs eine ganz junge von einem, der die Dinge eben erst angerührt hat.

Th. Ganz offenbar.

Fr. Denn, Bester, alles von allem absondern zu wollen schikt sich auch sonst nirgend hin, auf alle Weise aber nur für einen von den Musen verlassenen und ganz unphilosophischen.

Th. Wie das?

Fr. Weil es die völligste Vernichtung alles Redens ist jedes von allem übrigen zu trennen. Denn nur durch gegenseitige Verflechtung der Begriffe kann uns ja eine Rede entstehn.

Th. Allerdings.

Fr. Ueberlege nun, wie zu gar rechter Zeit wir jezt gegen solche gestritten, und sie
260 genöthiget haben zuzugeben, dafs eines sich mit dem anderen mische.

Th. In welcher Hinsicht denn?

Fr. Weil doch die Rede auch eine von den wirklichen Gattungen ist. Denn ihrer beraubt, wären wir, was das gröſste ist, auch der Philosophie beraubt, überdies aber müssen wir uns auch jezt darüber einigen was eine Rede ist. Wollten wir sie nun ganz ausschlieſsen, daſs sie überall nicht sein soll: so vermöchten wir nicht weiter etwas zu sagen. Wir schlössen sie aber aus, wenn wir einräumten, es gäbe gar keine Verknüpfung für nichts mit nichts.

Th. Ganz richtig ist dies wol; warum wir aber jezt die Rede erklären müssen, das verstehe ich noch nicht.

Fr. Vielleicht wenn du mir so folgen willst, wirst du es ganz leicht fassen.

Th. Wie doch?

Fr. Das Nichtseiende hat sich uns doch als eine von den übrigen Gattungen gezeigt durch alles Seiende zerstreut.

Th. Richtig.

Fr. Nun laſs uns zunächst zusehn, ob es sich wol mit Vorstellung und Rede verbindet?

Th. Weshalb?

Fr. Verbindet es sich mit diesen nicht, so ist nothwendig alles wahr; verbindet es sich, so entsteht ja falsche Vorstellung und Rede. Denn Nichtseiendes vorstellen oder reden, das ist doch das falsche was im Gedanken und der Rede vorkommen kann.

Th. Allerdings.

Fr. Und ist Falsches oder Irrthum, so ist auch Täuschung.

Th. Ja.

Fr. Und ist Täuschung, dann ist doch gewiſs nothwendig alles voll Schattengestalten und Abbilder und trüglichen Scheines.

Th. Wie könnte es anders sein?

Fr. Und der Sophist, sagten wir, hätte sich in diese Gegend zwar geflüchtet, dabei aber gänzlich geläugnet, es gebe gar keinen Irrthum. Denn das Nichtseiende könne man weder denken noch sagen. Denn am Sein habe das Nichtseiende nirgendwie Antheil.

Th. So war es.

Fr. Nun aber hat sich allerdings gezeigt es habe Antheil am Seienden. So dafs er uns auf dieser Seite vielleicht nicht mehr bestreiten möchte, wol aber sagen, einige Arten hätten nur Antheil am Nichtseienden, andere nicht, und Rede und Vorstellung gehörten zu denen, die ihn nicht hätten; so dafs er die Bildmacherei und Trugbildnerei worin wir sagen dafs er sich befindet immer noch bestreitet, dafs sie nicht ist, weil nemlich Vorstellung und Rede keine Gemeinschaft hat mit dem Nichtseienden; denn es gebe gar keinen Irrthum, sobald diese Gemeinschaft nicht bestehe. Darum müssen wir nun zuerst Rede und Vorstellung und Erscheinung recht erforschen, was dieses ist, damit wenn es sich uns gezeigt wir auch dessen Gemeinschaft mit dem Nichtseienden ersehen, und wenn wir diese ersehen, den Irrthum als seiend aufzeigen, und wenn wir diesen aufgezeigt, wir den Sophisten darin festbinden, wenn er dies verwirkt hat,
261 sonst aber ihn loslassen und in einer andern Gattung aufsuchen.

Th. Offenbar, o Fremdling, ist doch das wahr was vom Sophisten anfänglich gesagt worden, dafs es ein schwer zu fangendes Geschlecht ist. Denn man sieht ja welchen Ueberflufs er hat an Verschanzungen, von denen er eine nach der andern aufwirft, die man dann nothwendig

erst erobern muſs, um zu ihm selbst zu kommen. Denn kaum haben wir uns jezt durch das Nichtseiende, was er aufgeworfen hatte daſs es nicht wäre, durchgeschlagen, so hat er schon etwas anderes aufgeworfen, und wir müssen nun erst zeigen, daſs es falsches giebt in der Rede und in der Vorstellung, und nach diesem vielleicht etwas anderes und dann wieder ein anderes nach jenem, und niemals wie es scheint wird sich ein Ende zeigen.

Fr. Gutes Muthes muſs man sein, o Theätetos, wenn man auch immer nur ein weniges vorwärts kommen kann. Denn wer in solchen Fällen schon muthlos wird, was will der anderwärts thun, wo er vielleicht gar nichts ausrichtet oder wol gar wieder zurükgetrieben wird? Gute Wege hat es, wie man im Sprichwort sagt, daſs ein solcher jemals eine Stadt erobern sollte. Nun aber, du Guter, wenn nur was du sagtest erst glüklich zu Ende gebracht ist, dann haben wir gewiſs die stärkste Mauer eingenommen, und das andere wird schon leichter und geringer sein.

Th. Das ist ein gutes Wort.

Fr. Rede und Vorstellung laſs uns also wie gesagt jezt vornehmen, damit wir desto untrüglicher berechnen können, ob das Nichtseiende sie erreicht, oder ob beide in alle Wege wahr sind und keine von ihnen jemals falsch.

Th. Richtig.

Fr. Wolan denn, wie wir uns über die Begriffe und Buchstaben erklärten, eben so laſs uns auch wegen der Worte nachsehen; denn auf diese Art wird sich wol das jezt gesuchte zeigen.

Th. Worauf sollen wir eigentlich bei den Worten Acht haben?

Fr. Ob alle sich mit einander zusammenfügen, oder keines, oder ob einige wollen, andere aber nicht.

Th. Offenbar wollen doch einige, andere aber nicht.

Fr. Du meinst es vielleicht so, daſs die, welche nach einander ausgesprochen auch etwas kund machen, sich zusammenfügen, die aber in ihrer Zusammenstellung nichts bedeuten, sich nicht fügen.

Th. Wie meinst du dies eigentlich?

Fr. So wie ich glaubte, du hättest es dir auch gedacht, als du mir beistimmtest. Es giebt nemlich für uns eine zwiefache Art von Kundmachung des Seienden durch die Stimme.

Th. Wie das?

Fr. Das eine sind die Benennungen oder Hauptworte, das andere die Zeitworte.

Th. Beschreibe mir beide.

Fr. Die Kundmachungen welche auf Handlungen gehn nennen wir Zeitworte.

262 Th. Ja.

Fr. Die Zeichen aber, die dem was jene Handlungen verrichtet durch die Stimme beigelegt werden, sind die Hauptworte.

Th. Offenbar freilich.

Fr. Und nicht wahr, aus Hauptworten allein hinter einander ausgesprochen entsteht keine Rede, und eben so wenig auch aus Zeitworten die ohne Hauptworte ausgesprochen werden?

Th. Das habe ich nicht verstanden.

Fr. Offenbar also hast du etwas anderes in Gedanken gehabt, als du mir eben beistimmtest. Denn eben dies wollte ich sagen, daſs aus diesen so hinter einander ausgesprochen keine Rede wird.

Th. Wie so?

Fr. Wie etwa geht läuft schläft, und so auch die andern Zeitwörter welche Handlungen andeuten, und wenn man sie auch alle hintereinander her sagte, brächte man doch keine Rede zu Stande.

Th. Wie sollte man auch!

Fr. Und eben so wiederum, wenn gesagt wird, Löwe Hirsch Pferd und mit was für Benennungen sonst was Handlungen verrichtet pflegt benannt zu werden, auch aus dieser Folge kann sich nie keine Rede bilden. Denn weder auf diese noch auf jene Weise kann das Ausgesprochene weder eine Handlung noch eine Nichthandlung noch ein Wesen eines Seienden oder Nichtseienden darstellen, bis jemand mit den Hauptwörtern die Zeitwörter vermischt. Dann aber fügen sie sich, und eine Rede oder ein Saz wird gleich ihre erste Verknüpfung, wol der erste und kleinste von allen.

Th. Wie meinst du also dieses?

Fr. Wenn jemand sagt, der Mensch lernt: so nennst du das wol die kürzeste und einfachste Rede.

Th. Das thue ich.

Fr. Denn hiedurch macht er schon etwas kund über seiendes oder werdendes oder gewordenes oder künftiges, und benennt nicht nur sondern bestimmt auch etwas, indem er die Hauptwörter mit Zeitwörtern verbindet. Darum können wir auch sagen dafs er redet und nicht nur nennt, und pflegen ja auch dieser Verknüpfung eben den Namen Rede beizulegen.

Th. Richtig.

Fr. Wie also die Dinge theils sich in einander fügten theils auch nicht, so auch die Zeichen vermittelst der Stimme fügen sich zum

Theil nicht, die sich aber fügen bilden eine Rede.

Th. So ist es auf alle Weise.

Fr. Nun noch dieses wenige.

Th. Welches?

Fr. Daſs eine Rede, wenn sie ist, nothwendig eine Rede von etwas sein muſs, von nichts aber unmöglich.

Th. So ist es.

Fr. Und auch von einer gewissen Beschaffenheit muſs sie sein.

Th. Unbedenklich.

Fr. Nun laſs uns recht aufmerken bei uns selbst.

Th. Das wollen wir.

Fr. Ich will dir also eine Rede vortragen, indem ich eine Sache mit einer Handlung durch Hauptwort und Zeitwort verbinde, wovon aber die Rede ist sollst du mir sagen.

Th. Das soll geschehen nach Vermögen.

Fr. Theätetos sizt. Das ist doch nicht eine lange Rede?

263 Th. Nein, sondern sehr mäſsig.

Fr. Deine Sache ist also nun zu erklären wovon sie ist und was sie beschreibt?

Th. Offenbar von mir und mich.

Fr. Wie aber diese wiederum?

Th. Was für eine?

Fr. Der Theätetos, mit dem ich jezt rede, fliegt.

Th. Auch von dieser würde wol niemand etwas anderes sagen als sie rede von mir und über mich.

Fr. Und irgend eine Beschaffenheit, sagen wir, habe nothwendig jede Rede?

Th. Ja.

Fr. Wie wollen wir also sagen, daſs jede von diesen beschaffen sei?

Th. Die eine doch falsch, die andere wahr.

Fr. Und die wahre sagt doch das wirkliche von dir daſs es ist?

Th. Ja.

Fr. Und die falsche, von dem wirklichen verschiedenes?

Th. Ja.

Fr. Also das Nichtwirkliche oder Nichtseiende sagt sie aus als seiend?

Th. Beinahe.

Fr. Nemlich seiendes, nur verschieden von dem Seienden in Bezug auf dich. Denn in Bezug auf jedes sagten wir doch gebe es viel seiendes und viel nichtseiendes.

Th. Offenbar freilich.

Fr. Die lezte Rede nun welche ich von dir ausgesagt, war nach unserer vorigen Bestimmung darüber was eine Rede ist, zuförderst ganz nothwendig eine der kürzesten.

Th. So waren wir eben wenigstens darüber einig geworden.

Fr. Dann redete sie doch von etwas.

Th. Gewiſs.

Fr. Und wenn nicht von dir, dann gewiſs von niemand anderem.

Th. Freilich nicht.

Fr. Und redete sie von nichts: so wäre sie ganz und gar keine Rede. Denn wir haben gezeigt es sei ganz unmöglich daſs was eine Rede ist, sollte eine Rede von nichts sein.

Th. Vollkommen richtig.

Fr. Wird also von dir verschiedenes als selbiges ausgesagt, und nichtseiendes als seiend, so wird eine solche aus Zeitwörtern und Haupt-

wörtern entstehende Zusammenstellung wirklich und wahrhaft eine falsche Rede.

Th. Vollkommen wahr.

Fr. Und wie steht es mit Gedanken, Vorstellung und Erscheinung? ist nicht schon deutlich daſs auch diese alle in unsern Seelen wahr und falsch vorkommen?

Th. Wie das?

Fr. So wirst du es wol leichter sehen, wenn du zuerst feststellst was sie sind, und wie sich jedes von den übrigen unterscheidet.

Th. Gieb es mir nur an.

Fr. Also Gedanken und Rede sind dasselbe, nur daſs das innere Gespräch der Seele mit sich selbst, was ohne Stimme vor sich geht, von uns ist Gedanke genannt worden.

Th. Richtig.

Fr. Der von jenem vermittelst des Lautes durch den Mund herausgehende Ausfluſs aber heiſst Rede.

Th. Wahr.

Fr. Und in Reden wissen wir kommt dieses vor.

Th. Was denn?

Fr. Bejahung und Verneinung.

Th. Das wissen wir.

Fr. Wenn dies nun der Seele in Gedanken
264 vorkommt stillschweigend, weiſst du es wol anders zu nennen als Vorstellung?

Th. Wie wohl?

Fr. Wie aber wenn jemanden nicht für sich allein, sondern vermittelst der Wahrnehmung ein solches Ergebniſs zukommt, wird es möglich sein es auf eine andere Art richtig zu benennen als Erscheinung?

Th. Nicht anders.

Fr. Da nun doch die Rede wahr sein konnte und falsch, und von dem übrigen der Gedanke sich zeigte als das innere Gespräch der Seele mit sich selbst, die Vorstellung aber oder Meinung als Vollendung des Gedankens, und was wir nennen es erscheint uns, die Vereinigung der Wahrnehmung und der Meinung war, so werden nothwendig auch von diesen der Rede verwandten bisweilen einige falsch sein.

Th. Wie sollten sie nicht?

Fr. Siehst du nun wol daſs falsche Vorstellung und Rede sich williger haben finden lassen, als nach unserer Erwartung die uns in Furcht sezte, wir möchten ein unausführbares Werk angreifen wenn wir sie suchten?

Th. Das sehe ich.

Fr. Laſs uns also auch wegen des übrigen nicht verzagen, sondern nachdem sich uns dieses gezeigt hat uns auch unserer vorigen Eintheilungen erinnern.

Th. Welcher doch?

Fr. Wir trennten in der Bildnerei zwei Arten, die Kunst der Ebenbilder und die der Trugbilder.

Th. Ja.

Fr. Und vom Sophisten, sagten wir, wären wir zweifelhaft in welche von beiden er zu sezen wäre.

Th. So war es.

Fr. Und während dieser Verlegenheit goſs sich über uns jene noch gröſsere Finsterniſs aus bei Erscheinung des alles bestreitenden Sazes daſs es kein Ebenbild noch Bild noch Truggestalt überall gebe, weil es niemals irgendwo irgendwie Falsches gebe.

Th. Richtig gesagt.

Fr. Nun aber falsche Rede und Vorstellung sich als wirklich gezeigt haben, ſindet auch statt daſs es Nachbildungen des seienden gebe, und daſs aus diesem Verhältniſs entstehe eine täuschende Kunst.

Th. Das ſindet statt.

Fr. Und daſs in eine von diesen beiden der Sophist gehöre, war uns doch schon entschieden in dem vorigen?

Th. Ja.

Fr. So laſs uns also noch einmal versuchen, durch Spaltung der vorliegenden Gattung in zwei, immer auf der rechten Seite des zerschnittenen weiter zu gehen, das in dessen Gemeinschaft sich der Sophist beſindet fest haltend, bis wir endlich nach Absonderung alles dessen was ihm mit Anderen gemeinschaftlich ist, seine eigenthümliche Natur übrig behalten, um sie vornemlich uns selbst darzustellen, dann aber auch denen, welche von Natur diesem Verfahren zunächst verwandt sind.

Th. Richtig.

Fr. Damals ſingen wir doch an mit Un-
265 terscheidung der hervorbringenden Kunst und der erwerbenden.

Th. Ja.

Fr. Und er erschien uns in der Nachstellung, dem Kampf, dann der handelnden und einigen solchen Arten der erwerbenden Kunst.

Th. Allerdings.

Fr. Da nun aber die nachbildende Kunst ihn aufgenommen hat, müssen wir zuerst die hervorbringende Kunst selbst in zweie theilen.

Denn die Nachbildung ist doch eine Hervorbringung, von Bildern nemlich sagen wir, nicht aber von den Dingen selbst. Nicht wahr?

Th. Auf alle Weise.

Fr. Zuerst also sollen sein zwei Theile der hervorbringenden Kunst.

Th. Was für welche?

Fr. Ein göttlicher und ein menschlicher.

Th. Noch habe ich es nicht verstanden.

Fr. Hervorbringend sagten wir doch, wenn wir uns des anfänglich gesprochenen erinnern, sei jede Kraft welche dem vorher nicht seienden Ursache wird, daſs es hernach werde.

Th. Ich erinnere mich.

Fr. Alle sterblichen lebendigen Wesen nun, und die Gewächse die auf der Erde aus Samen und Wurzeln erwachsen und die unbeseelt in der Erde sich findenden schmelzbaren und unschmelzbaren Körper, sollen wir sagen, daſs dies alles durch eines Anderen als Gottes Hervorbringung hernach werde, da es zuvor nicht gewesen? indem wir uns etwa der gemeinen Lehre und Redènsart bedienen?

Th. Welcher?

Fr. Daſs wir sagen, die Natur erzeuge dies kraft einer zufälligen und ohne Gedanken treibenden Ursache? Oder kraft einer göttlichen mit Vernunft und Erkenntniſs von Gott ausgehenden?

Th. Ich zwar wende mich sonst oft, vielleicht meiner Jugend wegen, von einer dieser Vorstellungen zur andern, nun ich aber auf dich

sehe und vermuthe du glaubest daſs dies auf eine göttliche Art entstehe, meine auch ich dasselbige.

Fr. Sehr gut, o Theätetos, und gewiſs wenn wir dich für einen von denen hielten, die in Zukunft anders denken werden, so würden wir jezt gleich unternehmen in unserer Rede durch dringende Beweise dich zur Einstimmung zu bringen. Da ich aber deine Natur dafür ansehe, daſs sie auch ohne unsere Reden selbst sich dahin neigt wohin du jezt gezogen zu werden bekennest, so lasse ich es; denn die Zeit wäre verschwendet. Sondern ich seze fest, was man natürlich nennt das werde durch göttliche Kunst hervorgebracht, was aber hieraus bestehend von Menschen, durch menschliche, und nach dieser Erklärung also zwei Arten der hervorbringenden Kunst, die eine menschlich, die andere göttlich.

Th. Richtig.

Fr. Schneide nun von diesen zweien jede wiederum in zwei Theile.

Th. Wie das?

Fr. Wie wenn du damals die gesammte
266 Hervorbringung hättest der Länge nach zer-
schnitten, und du zerschnittest sie nun der
Breite nach.

Th. So sei sie denn zerschnitten.

Fr. Vier Theile derselben entstehen also hieraus überhaupt, zwei menschliche bei uns, zwei göttliche bei den Göttern.

Th. Ja.

Fr. Von dieser anderweitigen Eintheilung ist das eine Glied für jeden der beiden vorigen

Theile die eigentlich hervorbringende, die beiden übrig bleibenden aber könnten am füglichsten die nachbildenden heiſsen, und auf diese Weise ist wiederum die gesammte hervorbringende Kunst in zwei Theile getheilt.

Th. Sage nur noch wie eigentlich jede.

Fr. Wir und die andern Thiere und woraus alles wachsende besteht, Feuer und Wasser und was hierhin gehört, sind wie wir wissen insgesammt Erzeugnisse Gottes, und jedes das hervorgebrachte selbst. Oder wie?

Th. Nicht anders.

Fr. Jegliches von diesen nun begleiten Bilder, welche nicht die Sache selbst sind, aber auch durch göttliche Veranstaltung entstanden.

Th. Was für welche?

Fr. Die in den Träumen und auch bei Tage was wir natürlichen Schein nennen, wie der Schatten wenn in das Feuer Finsterniſs eintritt und der Doppelschein, wenn an glänzenden und glatten Dingen das eigenthümliche Licht und ein fremdes zusammenkommen und ein Bild hervorbringen, welches eine dem vorigen gewohnten Anblikk entgegengesezte Empfindung giebt.

Th. Dies also seien die zweierlei Werke göttlicher Hervorbringung, die Sache selbst und das eine jede begleitende Bild.

Fr. Und unsere Kunst, werden wir nicht sagen, daſs sie das Haus selbst durch die Baukunst hervorbringt, durch die Zeichenkunst aber noch ein anderes gleichsam als einen menschlichen Traum für Wachende verfertigtes?

Th. Ganz gewiſs.

Er. Und so auch in allen andern Dingen doppelt anführen, zwiefache Werke unserer hervorbringenden Kunst, eins, die Sache selbst durch die eigentlich hervorbringende, dann das Bild durch die nachbildende.

Th. Nun habe ich es besser verstanden, und seze auf zwiefache Weise zwei Arten der hervorbringenden Kunst, eine göttliche und eine menschliche nach der einen Theilung, und nach der andern eine durch welche die Sachen selbst, und eine durch welche etwas denselben Aehnliches entsteht.

Fr. Von der bildnerischen nun wollen wir uns erinnern, daſs eine Art sich mit den Ebenbildern, die andere mit den Trugbildern beschäftigen sollte, wenn nemlich das Falsche als wirklich falsch seiend, und als ein zum seienden von Natur gehöriges sich zeigte.

Th. So war es.

Fr. Nun hat es sich aber gezeigt, weshalb wir denn jezt ohne Streit jene zwei Arten aufzählen.

Th. Ja.

Fr. In der trugbildnerischen nun machen wir wieder zwei Abtheilungen.

Th. Wie so?

267 Fr. In der einen bedient man sich anderer Werkzeuge, in der andern giebt sich wer das Trugbild macht selbst zum Werkzeuge her.

Th. Wie meinst du das?

Fr. Wenn jemand, meine ich, seines eigenen Leibes sich bedienend deine Gestalt oder deine Stimme mittelst der seinigen ganz ähnlich erscheinen macht, so heiſst dieser Theil der Trugbildnerei gewöhnlich die Nachahmung.

Th. Ja.

Fr. Als die nachahmende Kunst wollen wir also diesen Theil derselben bestimmen, das übrige aber übergehen wir, um es uns bequem zu machen, und überlassen einem Andern es in eins zusammenzufassen und ihm einen schiklichen Namen beizulegen.

Th. Der eine also sei bestimmt, der andere losgelassen.

Fr. Auch dieses aber, o Theätetos, lohnt uns noch als zwiefach anzusehen. Sieh zu weshalb.

Th. Sage nur.

Fr. Die Nachahmenden thun dieses theils kennend was sie nachahmen, theils ohne es zu kennen. Und was für einen gröſseren Unterschied könnte man wol sezen als zwischen Unkenntniſs und Kenntniſs?

Th. Keinen gewiſs.

Fr. Das eben angeführte nun war Nachahmung eines Wissenden. Denn nur wer deine Gestalt und dich kennt kann sie nachahmen.

Th. Unbedenklich.

Fr. Wie aber die Gestalt der Gerechtigkeit und der gesammten Tugend überhaupt? Bemühen sich nicht gar Viele, die sie eigentlich nicht kennen, sondern sich nur ohngefähr vorstellen,

das was sie dafür halten als ihnen einwohnend erscheinen zu machen, indem sie es soviel nur irgend möglich in Handlungen und Reden nachahmen?

Th. Gar sehr Viele.

Fr. Und verfehlen etwan Alle dieses, gerecht zu scheinen da sie es doch keineswegeges sind? oder nicht vielmehr ganz das Gegentheil?

Th. Ganz und gar.

Fr. Diesen Nachahmer also werden wir doch für verschieden erklären müssen von jenem, von dem wissenden diesen nichtwissenden.

Th. Ja.

Fr. Woher nimmt man nun für jeden von ihnen einen schiklichen Namen? oder ist das nicht offenbar schwer, und daher auch für die Theilung der Gattungen in Arten den Aelteren ein früher unbewufster Grund gewesen, so dafs keiner eine solche Eintheilung versuchte, weshalb ich denn mit den Namen nothwendig nicht gar leicht daran bin. Dennoch wenn es auch kühner gesprochen sein sollte, wollen wir der Unterscheidung wegen jene von einer blofsen Vorstellung ausgehende Nachahmung die Dünkelnachahmung nennen, die aber von der Erkenntnifs, die anschauliche Nachahmung.

Th. So sei es.

Fr. Mit jener haben wir es also zu thun. Denn unter den Wissenden war der Sophist nicht, wol aber unter den Nachahmenden.

Th. Gar sehr.

Fr. Den Dünkelnachahmer lafs uns also beschauen wie ein Eisen, ob er aus einem Stükk ist oder irgendwo zusammengeschlagen.

Th. Das wollen wir thun.

Fr. Und gar sehr ist er dies, recht sicht-
lich. Der eine nemlich ist ehrlich und glaubt
wirklich das zu wissen, was er sich vor- 268
stellt. In des Anderen Benehmen aber, weil er
sich so gar sehr in seinen Reden hin und her
dreht, liegt wol grofser Verdacht und Argwohn,
dafs er selbst das nicht wisse, was zu wissen er
sich gegen Andere das Ansehn geben will.

Th. Gewifs giebt es deren von beiden Ar-
ten, wie du sie beschreibst.

Fr. Wollen wir nun den einen als den ehr-
lichen Nachahmer sezen, den Andern als den
schlauen?

Th. Das geht wohl.

Fr. Und giebt es von diesem wieder nur
eine Art oder zwei?

Th. Sieh du zu.

Fr. Ich sehe schon, und mir erscheinen
allerdings deren zweie; der eine der öffentlich
mit langen Reden vor dem Volke Schlauheit zu
treiben versteht; der andere der unter Wenigen
und in kurzen Säzen seinen Mitunterredner
zwingt sich selbst zu widersprechen.

Th. Vollkommen richtig gesagt.

Fr. Wer wollen wir nun behaupten dafs
der langredende sei? Der Staatsmann oder der
Volkssprecher?

Th. Der Volkssprecher.

Fr. Und wie wollen wir den anderen nen-
nen, den Weisen oder den Sophisten?

Th. Weise wol unmöglich, da wir ihn ja
als nichtwissend gesezt haben; da er aber ein

Nachahmer des Weisen ist, so muſs er doch wol von diesem etwas in seinen Beinamen bekommen, und ich verstehe nun wohl, wir müssen eben diesen bezeichnen als jenen auf alle Weise wahrhaft ächten Sophisten.

Fr. Wollen wir nun wie vorher seinen Namen festknüpfen und von Anfang bis zu Ende in einander flechten?

Th. In alle Wege.

Fr. Also die Nachahmerei in der zum Widerspruch bringenden Kunst des schlauen Theiles des Dünkels, welche in der trügerischen Art von der bildnerischen Kunst her nicht als die göttliche sondern als die menschliche tausendkünstlerische Seite der Hervorbringung in Reden abgesondert ist; wer von diesem Geschlecht und Blute den wahrhaften Sophisten abstammen läſst, der wird wie es scheint das richtigste sagen.

Th. Auf alle Weise gewiſs.

DER

DER STAATSMANN.

Einleitung.

Der unmittelbare Zusammenhang dieses Gespräches mit dem vorigen als zweiten Theiles der dort angekündigten Trilogie leuchtet jedem von selbst ein. Wiewol es sich aber gleichsam in fortlaufender Rede an die Untersuchung über den Sophisten anschliefst, so würde man doch zuviel thun, wenn man beide auch nur als Ein Gespräch ansehen wollte. Vielmehr ist zu glauben, dafs zwischen der Ausgabe beider einige Zeit verstrichen, wenn man auf verschiedene einzelne Aeufserungen einiges Gewicht legen darf, die den Sophisten zu vertheidigen scheinen. Daher denn die Uebersezung um so sicherer der alten Weise gefolgt ist beide Gespräche unter den hergebrachten Ueberschriften von einander zu trennen. Auch ist wol die Aehnlichkeit beider von solcher Art, dafs es angemessener ist sie als Gegenstükke neben einander zu stellen als sie zusammenzufügen als Hälften eines Ganzen. Denn in der That entsprechen sie einander in ihrer ganzen Bildung so genau wie nicht zwei andere platonische Gespräche, und was verschieden ist scheint nur daher zu rühren, dafs im Sophisten der unmittelbare Gegenstand der Darstellung das Verwerfliche ist, in dem Staatsmann hingegen das Aechte und Vortref-

liche. Wiewol er auch hier, indem er neben diesem zugleich das Verwerfliche mit groſsem Fleiſs ableitet und auszeichnet, sich dem Sophisten, der auch beides nur im umgekehrten Verhältniſs thut, wieder nähert, und das Mittelglied bildet zwischen ihm und der eigenen Darstellung des Philosophen wie wir sie uns denken müssen. Schon in den ersten Grundzügen läſst sich diese groſse Uebereinstimmung erkennen. Nemlich auch beim Staatsmann ist die ganze Aufgabe eine Erklärung, und sie soll eben so durch Eintheilung des gesammten Gebietes der Kunst, nur aus einem andern Theilungsgrunde, gefunden werden. Wie nun bei dem Sophisten dieses ganze Verfahren nicht durchaus ernsthaft gemeint war, so ist es auch hier nicht. Denn kaum könnte man, wenn ihm dies ein wesentlicher Theil des Ganzen gewesen wäre, dem Platon solche Fehler zutrauen als hier begangen werden: indem zum Beispiel unter das Gebietende, in wiefern es ein Theil des erkennenden ist, das bloſs Gebotverkündigende mit begriffen wird, bei welchem doch gar keine eigene Erkenntniſs nothwendig ist, und welches wir hernach auch unter den bloſs dienenden Künsten wiederfinden. Ferner indem am Ende der ganzen Eintheilung die Schweine mit dem Menschen in einer näheren und geraderen Verwandschaft stehen als mit dem Hornvieh, worüber sich freilich Platon selbst lustig macht und uns hernach ernsthafter sagt der Mensch verhalte sich zu den übrigen Thieren wie die dämonische Natur zu der menschlichen. Deshalb ist nun in dem wiederholten Lobe jener eintheilenden Methode, daſs sie sich um Groſses und Kleines nicht kümmere, neben dem wahren gewiſs zugleich etwas scherzhaftes, wo nicht, so wäre Platon mit Recht gestraft durch

den bekannten schlechten Scherz des Diogenes mit dem gerupften Hahn, der sich ganz genau auf die eine von den hier befolgten Eintheilungen bezieht. Nachdem nun aber die Erklärung gefunden worden, zeigt sich ferner daſs sie nicht passend ist, sondern, weshalb ein groſser Mythos ausgeführt wird, mehr den dämonischen Menschenhüter einer früheren Periode trifft, als den menschlichen Staatsmann einer geschichtlichen Zeit. Für diesen nemlich müsse von dem unter jener Erklärung befaſsten erst noch vieles abgesondert werden, was in das Gebiet anderer Künste gehöre, um dann die eigentliche Staatskunst zu erhalten. Dieses Absondern nun soll, wie eine Abschweifung über die Natur und den Nuzen des Beispiels darthut, die wirklich nur zur Vertheidigung der im Sophistes und hier gewählten Methode dasteht, als ein neues Geschäft wie das Eintheilen überhaupt in dem Sophisten ein neues war, auch, wie jenes dort, zuerst an einem geringfügigen Beispiel versucht werden, an der Weberei nemlich, mit welcher sich am Ende der Staatsmann eben so verwandt findet, wie mit dem Angelfischer und mehreren anderen der Sophist. Die Weberei selbst aber wird auch erst auf dem vorigen Wege der Eintheilung erklärt, und als die Erklärung sich als eine solche zeigt die weit leichter konnte gefunden worden sein durch die unmittelbare Anschauung, so knüpft sich hieran eine neue Abschweifung über die Art das groſse und kleine zu messen, und über das Maaſs welches jedes Ding in sich selbst habe. Hierauf nun wird zuerst von der Weberei und dann nach diesem Muster auch von der Staatskunst abgesondert alles was ihr bloſs dient oder ihr Geschäft entfernter mitwirkend umgiebt, wobei sich sichtlich

die Rede als zu ihrer eigentlichen Spize hinzudrängt zu der Absonderung des falschen Staatsmannes, für den es aber in der Weberei nichts analoges giebt, und der daher aller künstlichen Vorbereitung ohnerachtet doch ziemlich hart an die dem Staate nur dienende Klasse, vermittelst einer Auseinandersezung über die verschiedenen Formen der Staatsverfassung angeknüpft wird. Der nicht klar heraustretende Zusammenhang ist aber eigentlich dieser, daſs die Verwalter solcher Staaten, welche nach bestehenden Gesezen regiert werden, unter der Voraussezung diese Geseze seien das Werk eines wahrhaft kundigen Staatsmannes, nur Diener und Werkzeuge desselben sind, wenn sie sich aber herausnehmen, diese Gestalt der Diener abwerfend, ihn auch in seiner Freiheit nachzuahmen, alsdann eben jenes grundverderbliche Uebel werden, der falsche scheinbare Staatsmann, der wiederum als nachahmend und schlecht nachahmend genau dem Sophisten gegenübersteht, und deshalb auch als der gröſste Sophist und Gaukler beschrieben wird. Offenbar sieht man wie jene ganze Darstellung der Staatsformen mit Ausnahme etwa der einzigen Stelle über ihren ungleichen Werth nur als Mittel behandelt ist um den falschen Staatsmann zu finden; denn sobald dieser sich deutlich genug gezeigt hat, wird das Absonderungsgeschäft fortgesezt, um auch die zunächst in der Ausübung im Groſsen begriffenen, die Feldherren und die Rechtsverwalter von dem Staatsmann zu trennen, so daſs endlich seine Kunst als die über alle andern herrschende und alle ihre Beschäftigungen den Menschen bestimmende zurükbleibt, und dann wiederum durch einen harten Uebergang und ohne daſs ein natürlicher Zusammen-

hang erhellte, zurükkehrend zu dem Beispiel von der Weberei, so wie der Philosoph im Sophisten gelegentlich als ein trennender reinigender Künstler dargestellt wurde, so hier der Staatsmann als ein verbindender geschildert, welchem als sein hauptsächlichstes und fast einziges Geschäft obliegt die verschiedenen und auseinanderstrebenden Naturen zusammen zu verketten.

Sieht man nun allein auf dasjenige was so den Hauptfaden des Ganzen bildet und auf das lezte Resultat, so kann es allerdings dürftig genug erscheinen. Nicht etwa nur dem grofsen Haufen der heutigen Politiker dessen höchste Aufgabe immer nur die ist den Staatsreichthum zu vermehren; denn wie wenig Platon mit diesen zu thun hat mufs ihnen schon aus dem Anfang jenes Absonderungsgeschäftes deutlich werden, wo dem Landbau wie dem Handel in Beziehung auf den Staat gar verächtlich begegnet wird. Sondern auch denen, welche höhere sittliche und wissenschaftliche Ansichten hätten könnte es so vorkommen, und dieses lezte und einzige Geschäft des Staatsmannes, wenn gleich etwas grofses für sie, ihren Erwartungen doch nicht genügen, um so weniger als nicht einmal unmittelbar angegeben zu sein scheint auf welchen Zwekk nun eigentlich diese Verknüpfung der Naturen und jene Herrschaft über die Beschäftigungen und Dinge in Staaten zu beziehen, und unter welcher Form, ob überall unter derselben oder hier unter dieser und dort unter jener es auszuüben sei. Diese nun mögen zunächst bedenken dafs wie in jenem Gespräch die Erklärung des Sophisten offenbar mit Hinsicht auf den damaligen Zustand der Wissenschaft angelegt war, so auch hier die Erklärung

des Staatsmannes mit Bezug auf die bürgerlichen Verhältnisse jener Zeit unter den Hellenen, und daſs hier von den Verirrungen und der Wuth der Partheien die tiefste wie die edelste Ansicht gefaſst ist, und allerdings von diesen den Staat zu befreien oder frei zu erhalten als die höchste Kunstausübung des Staatsmannes muſste dargestellt werden. Besonders aber mögen sie sich erinnern lassen daſs in unserm Gespräch ganz dieselbe Verflechtung und Zusammensezung statt findet wie in dem vorigen, und daſs sie daher nicht vergeblich in dem, was bloſs als Abschweifung und beiläufig gegeben wird, die wichtigsten Aufschlüsse suchen werden über das, was sie in jenem unmittelbar zusammenhängenden Hauptfaden vermissen. Was zum Beispiel zuerst die Form des Staates betrifft so läſst freilich Platon deutlich genug vernehmen daſs der wahre Staat wegen Seltenheit der politischen Kunst kaum eine andere als eine monarchische haben könne; allein wenn wir, wie er auch thut, den wahren Staat ganz aus dem Spiel lassen, und den Staatsmann nur ansehn wie er einem andern Staate der eine Nachahmung werden soll seine Geseze vorschreibt, so läſst er zwar alle drei genannte Formen als solche gelten, allein aus seinem Geschäft die Naturen zu vereinigen oder die Beschäftigungen zu beherrschen allein kann doch nicht erhellen unter welchen Umständen er einem Staate jede von jenen Formen geben, und wann er lieber Einem oder Wenigen oder der Menge auftragen wird ihn nachzuahmen. Deshalb nun ist eben jene Abschweifung über den Werth der verschiedenen Formen, welche deutlich genug zu verstehen giebt daſs in dem Maaſs als sich Tapferkeit und Besonnenheit in Einigen oder Einem schon

vereinigen auch die Gewalt in ihm oder ihnen darf zusammengedrängt sein, in dem Maaſs aber als beides noch getrennt ist auch die Gewalt muſs zerstükkelt und der Staat also in demselben Maaſs muſs ohnmächtig sein als jenes Hauptgeschäft des Staatsmannes in ihm noch unvollendet ist. Ferner auch wird die ganze Ansicht der Staatskunst sehr aufgehellt durch jene andere, wenn gleich gar nicht in Bezug auf den Gegenstand sondern nur zur Vertheidigung des beobachteten Verfahrens eintretende Abschweifung von der Idee des Maaſses. Denn eben so bestimmt als absichtlich erklärt Platon, daſs die Staatskunst wie jede andere Kunst in ihren Werken dies natürliche auf ihrem Wesen beruhende Maaſs suche, welches also der wahre Staatsmann als der Wissende in sich tragen und auch mit den richtigen Vorstellungen vom Guten und Gerechten — denn wodurch als durch dies Maaſs müſste beides bestimmt werden? — den Andern einpflanzen muſs um hienach gemeinschaftlich mit ihnen sowol den äuſseren Umfang des Staates abzustekken, als auch jedem Theile desselben seinen eigenen anzuweisen. Ueber den höchsten Zwekk des Staates endlich finden sich die bestimmtesten Winke in jenem groſsen schon erwähnten Mythos, wo der Werth des goldenen Zeitalters nach dem Maaſsstabe beurtheilt wird, daſs aller Reichthum an natürlichen Dingen und alle Leichtigkeit des Lebens doch nur alsdann einen Werth habe, wenn der Umgang der Menschen untereinander und mit der Natur sie zur Erkenntniſs führe, so daſs ihnen in sich und in der Natur zulezt nichts mehr verborgen sein dürfe, welches also auch offenbar das Ziel derjenigen Staatskunst sein muſs, welche erst mit allen anderen vereiniget jenen Bemühun-

gen der Götter und des dämonischen Hüters entsprechen kann.

Indessen gehört auch dieses zu der Aehnlichkeit unseres Gespräches mit dem Sophisten, daſs die angeführten Beziehungen auf den unmittelbaren Gegenstand des Gespräches doch die Absicht jener hineinverwebten Stükke nicht erschöpfen, der wir also noch weiter nachgehn müssen, so gut sich die Spur in wenigen Schritten aufzeigen läſst. Gleich der Mythos, zu welchem eine ägyptische Ueberlieferung deren Herodotos gedenkt Veranlassung scheint gegeben zu haben — denn wenn etwa noch anderwärts Aehnliches vorkommt, wie denn Platon wenigstens das Einzelne was er hier nur in ein groſses bedeutendes Bild zusammenfaſst als bekannte Tradition voraussezt, so ist dies dem Uebersezer entgangen — hat offenbar eine weit mehr umfassende Abzwekkung. Was darin von dem Verhältniſs der Gottheit zur Welt gedichtet wird auseinander zu sezen oder zu beurtheilen, und in wiefern man auch hier einen Siz suchen konnte der dem Platon zugeschriebenen Lehre daſs das Böse in der Materie seinen Siz und seine Ursache habe, dies würde nicht hieher gehören weil es ganz auſserhalb der Grenzen unseres Gespräches liegt. Wohl aber ist hier dieses zu bemerken, daſs Platon hier eine groſse Ansicht niederlegen wollte von den geschichtlichen Perioden der Welt und von den groſsen Umwälzungen der menschlichen Dinge, zumal auch von dem zu gewissen Zeiten bemerklichen Zurükschreiten derselben, in welchem er auch sein Vaterland zumal in politischer Beziehung begriffen fand, und es gehört gewiſs zu der Harmonie des Ganzen daſs auch dies aus dem Ermangeln der einwohnenden lebendigen Erkenntniſs er-

klärt wird und aus der blofsen Nachahmung in welcher die Aehnlichkeit mit dem Wahren je länger je mehr verschwindet. Wer aber dies mehr nach unserer Weise betrachten und verfolgen wollte, der dürfte darin nicht mit Unrecht den ersten gebildeten Ausdrukk finden zu der Anschauung des Lebens der Welt als in entgegengesezten Bewegungen wechselnd und sich wieder erzeugend. Merkwürdig ist es übrigens und ein Rath der wol hieher gehört diesen Mythos mit dem im Protagoras zu vergleichen. Denn hoffentlich wird Jedem der dabei Achtung giebt auf die Art wie jener Mythos hier wieder mit aufgenommen wird, das dort über ihn gesagte sich aufs neue bestätigen. — Eben so hat die Idee des Maafses hier noch eine eigene wiewol wenig angedeutete Beziehung auf die beiden Theile oder Gestalten der Tugend wie sie genannt werden, um jeden möglichen Misverstand zu verhüten, dafs sie nemlich nicht etwa nur im Vergleich mit einander grofs und klein sind, so dafs dieselbe Aeufserung gegen die eine von zwei andern gehalten tapfer und gegen die andere gehalten ruhig wäre, oder gar im Vergleich mit der einen tapfer, im Vergleich mit der andern aber toll und wild, sondern dafs sie nur eben dadurch Tugenden sind dafs sie ihr Maafs in sich selbst haben. Hiedurch schliefst sich die hier aufgeregte Ansicht der Tugend der im Sophisten gegebenen unmittelbar an, indem so die beiden Arten der Schlechtigkeit, die Unverhältnifsmäfsigkeit und die Krankheit, in ihrer Verbindung gezeigt werden, und das hier beständig vom Staatsmann gebrauchte Gleichnifs seine rechte Bedeutung erhält, weil nun der Staatsmann der Arzt wird für die Krankheit der Seele im Grofsen, indem er ihre Mischung allmählig

verbessert und zugleich mit den richtigen Vorstellungen des Guten und Gerechten allen natürlichen Anlagen, welche dieser wesentlichen Einheit ermangelnd in Aufruhr gegen einander stehen müfsten, ihr eigenthümliches und wahres Maafs einpflanzt. So dafs nun hier durch völlige Mitaufnahme der richtigen Vorstellung in die Idee der Erkenntnifs, aus welcher jene doch immer hervorgehn mufs, jene erste Ansicht in einem höheren Sinne und über alle Einwendungen hinausgehoben wiederkehrt, dafs alle Tugend Erkenntnifs und alle Untugend Unkenntnifs sei. — Endlich hat auch die lezte, den Hauptfaden des Gesprächs unterbrechende Erörterung über die verschiedenen Formen der Staatsverfassung wie sie von den Hellenen waren aufgefafst und ausgebildet worden sehr sichtlich den Endzwekk im Zusammenhange mit grofsen Ansichten ganz unverholen seine Meinung zu eröfnen über die hellenischen Staaten und namentlich über seinen vaterländischen, und die höchst verkehrte Art, wie dort von den blofs rednerischen Volksführern der Einflufs der Erkennenden auf den Staat geschäzt und möglichst abgehalten wurde, und zugleich rechtfertigend im gehörigen Lichte darzustellen was er anderwärts als Staatsbildner und Fürstenlehrer auszurichten vergeblich bemüht gewesen war, und allen spottenden Tadlern zum Troz herauszusagen, wie er ohnerachtet er nicht dazu gekommen zu regieren, sich selbst und jeden Wissenden dennoch für den wahren Staatsmann und König halte.

Dies führt uns natürlich darauf, auch die Aehnlichkeit des Staatsmannes mit dem Sophisten zu beachten, dafs ersterer ebenfalls als der Gipfel aller platonischen Polemik anzusehen ist

gegen Volksführer, Rhetoren und Staatsklügler, und dafs nach der gründlichen Behandlung die ihnen hier widerfährt nichts neues mehr aufzubringen war, sondern hiemit der Streit mufste abgeschlossen sein. Wenn einmal eine Verkehrtheit so vollständig dargelegt ist: so können freilich einzelne Ausfälle noch immer durch besondere Veranlassungen herbeigerufen werden wenn jemand der Meinung ist er dürfe nie eine Antwort schuldig bleiben, aber sie werden immer wie stechend sie auch sein mögen weniger sagen als das was schon gesagt ist, und daher nach einer solchen Auseinandersezung wie diese, von einem besonnenen Schriftsteller wie Platon, nicht leicht mit einer solchen Freiheit vorgetragen werden wie wir es in anderen Gesprächen gefunden haben, die sich auch dadurch als früher geschriebene bewähren. Hierüber ins Einzelne hineingehn hiefse ein noch genaueres Gegenstükk zu unserer Einleitung zum Sophisten schreiben wie der Staatsmann selbst eines zum Sophisten ist. Nur wollen wir die Leser auffordern, in allen Gesprächen, vom Protagoras anfangend, denn mehr oder minder findet sich der Gegenstand fast in allen, neben der Einheit der Ansicht zugleich zu bemerken, wie selbst die Stärke und Tüchtigkeit der Polemik von der immer mehr sich gestaltenden Entwikkelung der wissenschaftlichen Ideen abhängt und mit ihr gleichen Schritt hält, und wie auch hier die mimische und ironische Meisterschaft sich desto weniger hervordrängt und mit ihren Ansprüchen mehr zurüktritt, je bestimmter eine wissenschaftliche Darstellung sich vorbereitet. Diese Bemerkung wird ohnfehlbar auch zugleich von hier aus ein rechtfertigender Blikk auf unsere bisherige Anordnung werden. Denn zu-

erst ist sichtbar dafs der Staatsmann eben so bestimmt die andere Seite des Euthydemos ergreift und sich daran festhält wie der Sophist die erste ergriff, und dafs hier eben so wie dort dasjenige nur kurz in Erinnerung gebracht wird was dort ausführlich genug behandelt war. Ja wenn man sich erinnert wie rathlos Sokrates und Kleinias auseinander gingen, weil sie die königliche Kunst nicht im Stande gewesen waren zu finden: so mufs man zugleich sehn wie der Staatsmann dasjenige voraussezt was aus jener Rathlosigkeit die Leser sollten gelernt haben. Eben so deutlich ist ferner, dafs auch er auf der im Kratylos und Sophistes aufgestellten Idee der Nachahmung und auf der vom Theätetos an sich immer weiter entwikkelnden der richtigen Vorstellung ruht; wie das im Gorgias von dem verkehrten Treiben der gemeinen Staatsklügelei gesagte als weniger positiv und unmittelbar in sich begründet dem im Staatsmann gesagten nothwendig mufs vorangegangen sein; endlich auch, dafs der Staatsmann den Protagoras ohngefähr in demselbigen Grade wieder in sich aufnimmt wie der Sophistes den Parmenides, und dafs was dort über die gesammte Tugend und alle einzelnen, und im Laches und Charmides über die Tapferkeit und Besonnenheit, die hier als scheinbare Gegensäze wieder vorkommen, besonders gesagt ist, eben so gewifs ein früheres mufs gewesen sein als das im Gorgias, und dafs alles bisherige im engsten Sinne ethische hier auf eine eigne Weise, und unter dem höchsten Haltungspunkt, den es für Hellenen gab, dem politischen nemlich zusammengefafst, und so den künftigen Behandlungen aufbewahrt wird. Daher denn auch in sofern der Staatsmann mit dem Sophistes zusammen den Mittelpunkt der zweiten Pe-

riode platonischer Werkbildung ausmacht, als darin das Verknüpfen alles elementarischen, versuchartigen, indirect vorgetragenen und die Keime der reinen vollendeten philosophischen Darstellung Eins und dasselbige sind, und das Physische und Ethische, indem sie der äufseren Gestalt nach mehr auseinander treten, doch in jedem auf eine eigene Weise Eins sind, und zwar hier durch die freilich nur mythisch vorgetragene Betrachtung des Geschichtlichen unter dem Gesez der Natur und Bildung der Welt selbst, in welcher Hinsicht denn unser Mythos, wie ihn auch wol Jeder ansieht, eine Vorandeutung auf den Timäos ist, die sich der Annäherung an den Platonischen Staat gegenüberstellt.

DER STAATSMANN.

SOKRATES. THEODOROS. DER FREMDE. SOKRATES DER JÜNGERE.

257 SOK. Warlich viel Dank bin ich dir schuldig, o Theodoros, für die Bekanntschaft mit dem Theätetos, und auch für die mit dem Fremden.

THEOD. Und dreifachen wirst du vielleicht schuldig sein, wenn sie dir erst den Staatsmann werden fertig gemacht haben und den Philosophen.

SOK. Sehr gut! Und so sollen wir sagen, lieber Theodoros, daſs wir dies von dem ersten Meister in den Rechnungen und in der Meſskunst gehört haben?

TH. Wie so, Sokrates?

SOK. Daſs er diese Männer alle gleich gesezt, die doch ihrem Werthe nach weiter von einander abstehen als nach dem von eurer Kunst benannten Verhältniſs?

TH. Gar schön bei unserm Gott Ammon, Sokrates, und sehr recht hast du das bedacht und mir meinen Rechnungsfehler vorgeworfen, und ich will dich ein andermal schon dafür heimsuchen. Du aber, Fremdling, laſs ja noch nicht

nicht ab uns gefällig zu sein, sondern wie es dir lieber ist, zuerst den Staatsmann oder den Philosophen nimm uns nach einander durch.

Fr. Das müssen wir wol thun, Theodoros, weil wir es einmal unternommen haben, und nicht eher ablassen bis wir mit ihnen zu Ende gekommen sind. Allein wie soll ich es mit unserem Theätetos halten?

Th. Weshalb?

Fr. Sollen wir ihn nun ausruhen lassen, und diesen seinen Mitschüler Sokrates zuziehen? oder was räthst du?

Th. Wie du sagtest ziehe diesen zu. Denn jung wie sie sind werden sie jede Anstrengung leichter tragen wenn sie dazwischen ruhen.

Sok. Mit mir, o Fremdling, scheinen ja beide eine gewisse Verwandschaft zu haben. Denn von dem Einen sagt Ihr Ihr fändet seine Gesichtszüge den meinigen ähnlich, und dieser wiederum ist mir gleichnamig, so daſs schon die Anrede ein Zusammengehören ausdrükt. Und Verwandte muſs man allewege 258
auch im Gespräch gern kennen lernen. Mit dem Theätetos nun bin ich selbst gestern im Gespräch begriffen gewesen, und jezt habe ich ihn dir antworten gehört; den Sokrates aber keines von beiden, und ich muſs doch auch diesen in Augenschein nehmen. Mir also soll er ein andermal, dir aber jezt antworten.

Fr. So sei es. Und du, o Sokrates, hörst du was Sokrates sagt?

D. j. Sok. Ja.

Fr. Und stimmst auch ein zu dem was er sagt?

D. j. Sok. Allerdings.

Fr. Von deiner Seite scheint also nichts im Wege zu stehen, und noch weniger soll wol

von der meinigen im Wege stehen. Also nach dem Sophisten ist nun nothwendig, wie mir scheint, daſs wir den Staatsmann aufsuchen. Und sage mir, ob wir ihn auch als einen Kundigen sezen wollen, oder wie?

D. j. Sok. Allerdings so.

Fr. Also müssen wir die Kenntnisse eintheilen, wie da wir den ersten betrachteten.

D. j. Sok. Freilich wol.

Fr. Aber nicht, wie mich dünkt, Sokrates, nach demselben Schnitt.

D. j. Sok. Warum nicht?

Fr. Nach einem andern doch wol?

D. j. Sok. Das läſst sich hören.

Fr. Wo findet nun aber wol einer den Pfad der Staatskunst? Denn wir müssen ihn finden und ihn dann ausgesondert von den übrigen in eine eigne Idee ausdrükken, und die übrigen Abwege auch mit Einem andern Begriff bezeichnend bewirken, daſs unsere Seele sich alle Erkenntnisse in zwei Arten denke.

D. j. Sok. Das wird nun schon, denke ich, dein Geschäft, Fremdling, und nicht das meinige.

Fr. Es muſs ja doch, o Sokrates, auch deines sein, wenn es uns klar geworden ist.

D. j. Sok. Schön gesagt.

Fr. Ist nun nicht die Rechenkunst und einige andere ihr verwandte Künste ganz kahl von Handlung, und bewirkt uns bloſs eine Einsicht?

D. j. Sok. So ist es.

Fr. Die Tischerei aber und alle andern Handwerke haben die Erkenntniſs in Handlungen einwohnend, mit ihnen zusammengewachsen und gemeinschaftlich zu Stande bringend die durch sie entstehenden körperlichen Dinge, welche vorher nicht waren.

D. j. Sok. Wie sonst?

Fr. Auf diese Art also theile uns sämmtliche Erkenntnisse, die einen die handelnde nennend, die andern die lediglich einsehende.

D. j. Sok. Wol, diese sollen uns bestehen als der einen gesammten Erkenntniſs beide Arten.

Fr. Sezen wir nun den Staatsmann, den König, den Herrn und noch den Hauswirth alles als Eins unter eine Benennung? oder sollen wir sagen dies wären soviel Künste als wir Namen genannt haben? Doch folge mir lieber hieher.

D. j. Sok. Wohin?

Fr. So. Wenn jemand einen von den öffentlich angestellten Aerzten wol weiſs zu bera- 259
then, der selbst kein solcher ist, muſs man ihm nicht dennoch den Namen derselben Kunst beilegen, wie dem, welchem er Rath ertheilt?

D. j. Sok. Ja.

Fr. Und wie? wer den Beherrscher eines Landes zurechtzuweisen versteht, werden wir nicht sagen, daſs der, wenn gleich er nur für sich lebt, die Erkenntniſs hat die der regierende selbst besizen sollte?

D. j. Sok. Das werden wir sagen.

Fr. Aber die Erkenntniſs und Kunst des wahren Königes ist doch die königliche?

D. j. Sok. Ja.

Fr. Und wer diese besizt wird der nicht, er mag nun ein Herrscher sein oder nicht, doch seiner Kunst nach mit Recht ein Herrscher genannt werden?

D. j. Sok. Billig wäre es wol.

Fr. Und Hausvater und Herr ist doch dasselbe?

D. j. Sok. Wie anders?

Fr. Und wie? sollte wol eines Hauswesens von weitläuftigem Umfang und einer Stadt von geringem Belang Regierung sich sehr von einander unterscheiden?

D. j. Sok. Wol gar nicht.

Fr. Also ist, was wir eben in Erwägung zogen, deutlich, daſs es nur Eine Erkenntniſs für dies alles giebt. Diese mag nun einer die königliche Kunst oder die Staatskunst oder die Wirthschaftskunst nennen, wir wollen nicht mit ihm darüber streiten.

D. j. Sok. Wozu auch?

Fr. Allein soviel ist doch gewiſs, daſs jeder König mit den Händen und mit dem ganzen Leibe gar wenig zur Befestigung seiner Herrschaft ausrichten kann in Vergleich mit der Einsicht und der Stärke der Seele.

D. j. Sok. Gewiſs.

Fr. Mehr der einsichtigen wollen wir also doch lieber sagen als der handarbeitenden und überhaupt verrichtenden sei der König angehörig?

D. j. Sok. Wie anders?

Fr. Also die Staatskunst und den Staatsmann und die Herrscherkunst und den Herrscher, dies alles wollen wir als dasselbige in Eins zusammenstellen.

D. j. Sok. Gewiſs.

Fr. Würden wir nun nicht weiter kommen, wenn wir nächst diesem die einsichtige Erkenntniſs trennten?

D. j. Sok. Freilich wol.

Fr. Gieb also recht Acht, ob wir irgendwo an ihr ein Gelenk bemerken.

D. j. Sok. Sage nur was für eins.

Fr. Ein solches. Wir hatten doch eine Rechenkunst.

D. j. Sok. Ja.

Fr. Die doch auf alle Weise zu den einsichtigen Künsten gehörte?

D. j. Sok. Wie sollte sie nicht?

Fr. Und wenn nun die Rechenkunst den Unterschied in den Zahlen eingesehen, schreiben wir ihr noch ein anderes Werk zu als nur das eingesehene zu beurtheilen?

D. j. Sok. Woher wol?

Fr. Aber jeder Baumeister ist doch auch nicht selbst Arbeiter, sondern gebietet nur den Arbeitern.

D. j. Sok. Ja.

Fr. Und giebt also doch seine Einsicht dazu her, nicht seiner Hände Arbeit.

D. j. Sok. So ist es.

Fr. Mit Recht also würde man sagen, er habe Theil an der bloſs einsichtigen Erkenntniſs.

D. j. Sok. Freilich. 260

Fr. Nur diesem meine ich liegt ob nicht nach abgeurtheilter Sache am Ende zu sein und sich loszusagen, wie der Rechner sich lossagte, sondern allen und jeden Arbeitern das zwekdienliche anzugeben, bis sie das Aufgegebene vollendet haben.

D. j. Sok. Richtig.

Fr. Einsehende sind also sowol diese insgesammt als auch jene die der Rechenkunst folgen, und nur durch Beurtheilung und Anordnung unterscheiden sich diese beiden Arten von einander.

D. j. Sok. Das scheinen sie.

Fr. Wenn wir also die gesammte einsichtige Erkenntniſs theilend, das eine Glied die beurtheilende, das andere die gebietende nannten: so könnten wir sagen, das sei ganz angemessen getheilt.

D. j. Sok. Nach meiner Meinung wenigstens.

Fr. Die etwas gemeinschaftlich verrichten, müssen schon zufrieden sein wenn sie unter sich übereinstimmen.

D. j. Sok. Wie sollten sie nicht?

Fr. So lange uns also dies nicht fehlt wollen wir um Anderer Meinungen uns unbekümmert lassen.

D. j. Sok. Gerne.

Fr. Wolan denn, in welche von diesen beiden Künsten sollen wir den Herrscher stellen? Etwa in die beurtheilende wie einen Zuschauer? oder sollen wir lieber sagen daſs er zu der gebietenden Kunst gehöre, da er ja doch Herr ist?

D. j. Sok. Wie sollten wir nicht lieber dies?

Fr. Die gebietende Kunst müssen wir also nun wieder betrachten ob sie sich wo trennt. Und mich dünkt allerdings, so ohngefähr wie die Kunst der eigentlichen Kaufleute sich absondert von der Kunst der Eigenhändler, so auch das Geschlecht der Herrscher vom dem der Herolde sich auszusondern.

D. j. Sok. Wie das?

Fr. Fremde Arbeiten, die ihnen zuvor verkauft worden, nehmen doch die Kaufleute und verkaufen sie zum zweitenmale wieder?

D. j. Sok. Freilich.

Fr. So nehmen auch die vom Stamm der Herolde fremde Gedanken die ihnen aufgetragen werden, und tragen sie zum zweitenmale Andern auf.

D. j. Sok. Ganz richtig.

Fr. Wie also? wollen wir die Herrscherkunst in Eins vermengen mit der dolmetschen-

den, Aufsicht führenden, oder mit der Wahrsagekunst und Heroldskunst und vielen andern verwandten Künsten, denen ebenfalls ein Gebieten zukommt? oder sollen wir dem womit wir die Sache eben verglichen auch den Namen nachbilden, da ohnedies fast unbenannt ist die Gattung der Eigengebietenden? und also auf diese Weise theilen, daſs wir das ganze Geschlecht der Könige in die selbstgebietende Kunst stellen, um die übrigen aber uns gar nicht weiter bekümmern, sondern es Andern überlassen ihnen einen Namen beizulegen? Denn nur auf den Herrscher ging unsere Untersuchung, nicht auf das entgegengesezte.

D. j. Sok. Allerdings.

Fr. Also da sich dies ziemlich von jenem 261
unterscheidet, ausgesondert durch das Verhältniſs der Fremdheit zur Eigenthümlichkeit, so müssen wir auch dieses wiederum trennen, wenn es irgendwo nachgeben will, daſs wir durchschneiden können.

D. j. Sok. Freilich.

Fr. Und das scheint es ja zu wollen. Folge mir nur und schneide mit.

D. j. Sok. Wo denn?

Fr. Wen wir uns nur immer als Herrscher denken, der ein Gebieten anwendet, werden wir nicht immer finden, daſs der, damit irgend etwas entstehe, gebietet?

D. j. Sok. Weshalb sonst?

Fr. Alles entstehende aber in zwei Theile zu sondern ist gar nicht schwer.

D. j. Sok. Wie doch?

Fr. Nimmst du es nemlich insgesammt, so ist einiges davon beseelt, anderes unbeseelt.

D. j. Sok. Ja.

Fr. Und eben hiernach laſs uns der einsichtigen Erkenntniſs gebietenden Theil, wenn wir ihn zerschneiden wollen, zerschneiden.

D, j. Sok. Wonach?

Fr. Indem wir einiges davon den Entstehungen des Unbeseelten zueignen, anderes denen des beseelten, und so wird das Ganze in zwei Theile getheilt sein.

D. j. Sok. Allerdings.

Fr. Den einen Theil davon lassen wir liegen, den anderen nehmen wir auf, und nachdem wir ihn aufgenommen, theilen wir ihn wieder in zwei Theile.

D. j. Sok. Welchen von beiden meinst du aber sollen wir aufnehmen?

Fr. Offenbar doch den über das lebendige gebietenden. Denn die königliche Kunst hat ja nicht etwa unbeseeltes anzuordnen wie die Baukunst; sondern edlerer Art besizt sie an dem lebendigen und über dieses immer ihre Macht.

D. j. Sok. Richtig.

Fr. Und die Entstehung und Ernährung des Lebendigen könnte man ansehn theils als einzelne, theils als eine gemeinschaftlich über das in Heerden lebende Vieh sich erstrekkende Sorgfalt.

D. j. Sok. Richtig.

Fr. Aber den Staatsmann werden wir doch nicht mit wenigen einzelnen beschäftiget finden wie den Ochsenjungen oder Reitknecht, sondern mehr gleicht er einem der Pferdezucht und Rindviehzucht im Groſsen treibt.

D. j. Sok. Das leuchtet mir ein, nun es gesagt ist.

Fr. Wollen wir also von Aufziehung des Lebendigen die gemeinsame Wartung vieler zu-

gleich die Gemeinzucht oder Heerdenzucht nennen?

D. j. Sok. Wie sich beides in der Rede am besten treffen mag.

Fr. Sehr gut, Sokrates. Und wenn du dich davor hütest es nicht zu ernsthaft zu nehmen mit den Worten, wirst du wenn du älter wirst reicher sein an Einsicht. Jezt also wollen wir es wie du riethest machen. Die Heerdenzucht aber siehst du leicht wie die einer als zwiefach darstellen, und das jezt im doppelten gesuchte uns dann nur in der Hälfte wird suchen lassen.

D. j. Sok. Ich will es versuchen, und mich 262
dünkt eine andere zu sein die Auferziehung der Menschen und eine andere die der Thiere.

Fr. Recht wakker und frisch hast du das getheilt. Aber daſs uns doch dies wo möglich nicht noch einmal begegne.

D. j. Sok. Was doch?

Fr. Daſs wir nicht ein kleines Theilchen allein von vielen und groſsen anderen aussondern, und nie ohne einen Begriff; sondern jeder Theil habe zugleich seinen eignen Begriff. Denn am schönsten ist das freilich aus allem übrigen gleich das gesuchte herauszusondern, wenn es sich richtig damit verhält; so wie du eben glaubend daſs die Eintheilung sich verhalte uns die Rede beschleuniget hast, weil du sahest, daſs sie auf den Menschen losging. Aber Lieber, schnizeln ist hier nicht sicher, sondern weit sicherer mitten durchschneiden. So trifft man auch mehr auf Begriffe, und darauf kommt doch Alles an bei Untersuchungen.

D. j. Sok. Wie meinst du das nur, Fremdling?

Fr. Ich will versuchen es noch deutlicher zu erklären, Sokrates, aus Wolgefallen an deiner Gemüthsart. An dem jedoch was uns jezt vorliegt ist unmöglich es ohne Mangel deutlich zu machen; laſs uns aber versuchen die Sache noch um ein klein weniges weiter vorwärts zu bringen der Deutlichkeit wegen.

D. j. Sok. Was meinst du also hätten wir eben bei unserer Eintheilung nicht recht gemacht?

Fr. Dieses, wie wenn jemand das menschliche Geschlecht in zwei Theile theilen wollte, und thäte es wie hier bei uns die Meisten zu unterscheiden pflegen, daſs sie das Hellenische als Eines von allem übrigen absondern für sich, alle andern unzähligen Geschlechter insgesammt aber, die gar nichts unter einander gemein haben und gar nicht übereinstimmen, mit einer einzigen Benennung Barbaren heiſsen, und dann um dieser einen Benennung willen sie auch als Ein Geschlecht ansehn. Oder wenn einer glaubte die Zahl in zwei Arten zu theilen, wenn er aus dem Ganzen eine Myriade herausschnitte, die er als eine Art absonderte, und dann alles übrige ebenfalls mit einem Worte bezeichnen und wegen dieser Benennung hernach glauben wollte, dieses sei nun mit Ausnahme von jenem die andere Art davon. Besser aber und mehr nach Arten und in die Hälften hätte er sie getheilt, wenn er die Zahl in gerades und ungerades zerschnitten, und so auch das menschliche Geschlecht in männliches und weibliches. Lydier aber und Phrygier und so mehrere allen übrigen entgegenstellen und abschneiden könnte er dann, wenn er aufgeben müſste Theil und Art zugleich zu finden beim Zerschneiden.

D. j. Sok. Ganz richtig. Aber eben die- 263
ses, Fremdling, wie kann einer das recht deutlich einsehen, daſs Theil und Art nicht dasselbe sind, sondern jedes etwas anderes?

Fr. O bester Mann, das ist keine schlechte Aufgabe. Wir aber sind schon jezt weiter als billig von unserer vorgesezten Rede abgeschweift, und du verlangst wir sollen noch weiter abschweifen. Daher laſs uns jezt nur, wie es sich gehört, zurükkehren; dieser Spur aber wollen wir ein andermal mit Muſse nachgehn. Nur das nimm ja in Acht, daſs du nicht etwa meinest hierüber etwas genau bestimmtes von mir gehört zu haben.

D. j. Sok. Worüber denn?

Fr. Daſs Art und Theil von einander verschieden sind.

D. j. Sok. Aber wie?

Fr. Daſs nemlich, was eine Art von etwas ist, nothwendig auch ein Theil desselben Gegenstandes sein wird, wovon es eine Art genannt wird, daſs aber, was ein Theil sei auch eine Art sein müsse, gar nicht nothwendig ist. So sage immer lieber daſs ich mich erklärt hätte als anders.

D. j. Sok. Das will ich thun.

Fr. Sage mir nun aber auch das nächste.

D. j. Sok. Was doch?

Fr. Wegen der Abschweifung, von wo sie uns hieher geführt hat. Ich glaube nemlich es war eigentlich als du befragt wie die Heerdenzucht wol zu theilen wäre so rasch antwortetest es gebe zwei Gattungen des lebendigen, eine die menschliche, und die aller übrigen Thiere insgesammt die andere.

D. j. Sok. Richtig.

Fr. Und damals schienst du mir wenigstens, obschon du nur einen Theil herausgenommen, zu glauben, daſs du alles übrige auch wieder als Eine Art zurükließsest, weil du für Alle einerlei Namen hattest sie damit zu benennen, und sie Thiere hieſsest.

D. j. Sok. So war es auch.

Fr. Allein so würde vielleicht, mein wakkerster Sokrates, wenn es noch ein anderes verständiges Thier gäbe wie man die Kraniche dafür hält, oder irgend ein anderes solches auf gleiche Weise seine Benennungen bilden wie du, so daſs es die Kraniche als Eine Gattung allem übrigen lebendigen entgegensezte und sich selbst rühmend heraushöbe, alle übrigen aber mit Inbegriff des Menschen in Eins zusammenfaſste, und ebenfalls nicht besser als etwa Thiere nennete. Deshalb wollen wir uns bemühen dergleichen alles zu vermeiden.

D. j. Sok. Wie doch?

Fr. Indem wir nicht gleich alles Lebendige insgesammt theilen, damit uns das weniger begegne.

D. j. Sok. Das darf es freilich nicht.

Fr. Aber damals war doch auf dieselbe Art gefehlt worden.

D. j. Sok. Wie das?

Fr. Unser gebietender Theil der Einsicht hatte es also in der Gattung der Auferziehung des lebendigen mit dem in Heerden lebenden zu thun. Nicht wahr?

D. j. Sok. Ja.

Fr. Also war uns schon damals das gesammte lebendige eingetheilt in zahmes und wil-
264 des. Denn die es in der Art haben sich aufziehn

und bändigen zu lassen nennen wir zahme, die dieses nicht haben, wilde.

D. J. Sok. Schön.

Fr. Die Erkenntniſs nun der wir nachspüren, hatte es und hat es noch mit den zahmen zu thun, und muſs unter dem geselligen Vieh gesucht werden.

D. J. Sok. Ja.

Fr. Laſs uns also nicht so theilen wie damals, daſs wir auf das Ende sehen, oder eilen um nur geschwind zur Staatskunst zu kommen. Denn deshalb ist es uns auch jezt nach dem Sprichwort ergangen.

D. J. Sok. Nach welchem?

Fr. Daſs weil wir uns nicht genug verweilt und gut eingetheilt haben, wir später fertig geworden sind.

D. J. Sok. Da ist es uns ganz recht ergangen, Fremdling.

Fr. Gut denn, so laſs uns noch einmal anfangen die Gemeinzucht einzutheilen; vielleicht wird die gehörig durchgeführte Rede selbst dir das worauf du ausgehst noch schöner herausbringen. Sage mir also.

D. J. Sok. Was denn?

Fr. Das hast du wol schon oft gehört, denn selbst weiſs ich daſs du nicht dabei gewesen bist wie die Fische im Nil gefüttert werden und in den Teichen des groſsen Königes. In Quellen aber hast du es vielleicht selbst gesehen?

D. J. Sok. Allerdings habe ich dies gesehen und jenes von Vielen gehört.

Fr. Und wie Gänse und Kraniche zusammen weiden hast du, wenn du auch nicht die Thessalischen Ebenen durchstreift hast, doch wol erfahren und glaubest es.

D. J. Sok. Wie sollte ich nicht!

Fr. Deshalb aber habe ich dich dies alles gefragt, weil es Heerdenzucht giebt auf dem Wasser und auch auf dem Trokkenen.

D. j. Sok. Das giebt es allerdings.

Fr. Dünkt dich also nicht auch, daſs wir so sollten die Wissenschaft der Gemeinzucht theilen, um jedem von diesen beiden seinen eignen Theil anzuweisen, den einen die Schwimmthierzucht nennend, den andern die Landgängerzucht?

D. j. Sok. Mich auch.

Fr. Zu welchem nun von beiden die Herrscherkunst gehöre dürfen wir nicht erst fragen; denn das sieht ja Jeder.

D. j. Sok. Freilich.

Fr. Diesen Zweig der Heerdenzucht aber, die Landgängerzucht kann wol jeder theilen.

D. j. Sok. Wie?

Fr. Wenn er geflügeltes und zu Fuſs gehendes von einander trennt.

D. j. Sok. Vollkommen richtig.

Fr. Und die Staatskunst suchen wir doch bei dem zu Fuſs gehenden? Oder meinst du nicht, daſs auch der unverständigste dies denken würde?

D. j. Sok. Gewiſs.

Fr. Die Zucht des auf dem Lande gehenden nun muſs wieder, wie die gerade Zahl wenn sie zerschnitten wird, in zwei Theilen erscheinen.

D. j. Sok. Offenbar.

Fr. Nach der Seite nun wohin unsere Rede sich wendet glaube ich zwei gebahnte Wege zu sehen, einen schnelleren, wenn man einem
265 groſsen Theil einen kleineren gegenüberstellt; einen anderen davon, was wir vorher sagten, daſs man mitten durchschneiden müsse, mehr

an sich habenden, aber längeren freilich. Es steht also bei uns, welchen von beiden wir wollen, zu gehn.

D. j. Sok. Können wir denn nicht beide?

Fr. Zugleich wenigstens nicht, du Wunderlicher, aber nach einander können wir es freilich.

D. j. Sok. Ich wähle also nach einander beide.

Fr. Das geht auch gern; denn nur weniges ist uns noch übrig. Im Anfang freilich und als wir noch auf der Hälfte des Weges waren wäre die Aufgabe schwierig gewesen. Nun aber, da es dir so gefällt, wollen wir den längeren zuerst gehn. Denn so lange wir noch frischer sind, werden wir leichter darauf fortkommen. Die Eintheilung nun siehe.

D. j. Sok. Sprich.

Fr. Das Fufsvolk unter den zahmen, was in Heerden lebt, ist schon von Natur in zwei Theile getheilt.

D. j. Sok. Wonach?

Fr. Dafs einige ihrer Art nach ungehörnt sind, Andere hörnertragend.

D. j. Sok. Das ist deutlich.

Fr. Theile also die Zucht des Fufsvolkes so dafs du jedem einen Theil giebst, und bediene dich dabei, wie wir auch schon früher gethan, gleich der Erklärung; denn wenn du sie benennen willst wird es dir verwikkelter gerathen als gut ist.

D. j. Sok. Wie soll man also erklären?

Fr. So, dafs nachdem der gehenden Thiere Pflegung in zwei Theile getheilt worden, die eine Abtheilung dem gehörnten Theile des Heerdenviehes angewiesen worden ist, die andere dem ungehörnten.

D. j. Sok. Dies sei nun so erklärt, denn es ist gewifs hinreichend deutlich gemacht.

Fr. Dem Könige aber sehen wir doch gewifs an, dafs er eine Heerde von abgestuzten ohne Hörner weidet.

D. j. Sok. Wie sollten wir das nicht sehen!

Fr. Auch diese wollen wir also durchzureifsen versuchen, um ihm das seinige zu geben.

D. j. Sok. Freilich.

Fr. Sollen wir sie nun nach dem gespaltenen und ungespaltenen Hufe theilen, oder nach der reinen und vermischten Begattung? Du verstehst doch wol?

D. j. Sok. Wie denn?

Fr. Die Pferde und Esel haben es doch in der Art sich mit einander zu begatten?

D. j. Sok. Ja.

Fr. Was aber dann noch übrig ist von der einen Heerde der zahmen vermischt sich nicht mit einander.

D. j. Sok. Richtig.

Fr. Scheint dir nun die Sorgfalt des Staatsmannes auf Naturen von solcher vermischter Begattung zu gehen oder von reiner?

D. j. Sok. Von unvermischter offenbar.

Fr. Diese müssen wir nun wie das vorige ebenfalls in zwei Hälften zerlegen.

D. j. Sok. Das müssen wir.

266 Fr. Nun aber ist uns schon was lebendiges nur zahm und gesellig ist bis auf zwei Gattungen etwa ganz zertheilt; denn die Hunde lohnt es kaum als eine eigne Gattung unter den geselligen Thieren aufzuführen.

D. j. Sok. Freilich nicht. Wonach aber wollen wir die beiden scheiden?

Fr. Wonach Ihr beide, Theätetos und du, billig theilen müſst, da ihr euch mit der Meſskunst befaſst habt.

D. j. Sok. Wonach also?

Fr. Nach der Diagonale und wiederum nach der Diagonale der Diagonale.

D. j. Sok. Wie meinst du das?

Fr. Die Natur welche unserer Gattung eignet, ist die wol für den Gang anders eingerichtet, als die Diagonale welche das zweifüſsige Quadrat bildet?

D. j. Sok. Nicht anders.

Fr. Die Natur der übrig bleibenden Gattung aber vermag wiederum dasselbe wie die Diagonale unseres Vierekkes, wenn sie doch auf zweimal zwei Füſse eingerichtet ist.

D. j. Sok. Das ist sie freilich, und nun verstehe ich auch was du sagen willst.

Fr. Ueberdies aber sehen wir nicht, daſs uns etwas anderes, recht als käme es von solchen die im Lächerlichen Meister sind, begegnet ist bei unserm Eintheilen?

D. j. Sok. Was doch?

Fr. Daſs mit unserer menschlichen Gattung gleichen Theil erhalten hat und also zwischen her läuft mit der edelsten unter allen zugleich die allerschlechteste?

D. j. Sok. Ich sehe wol wie das gar närrisch herauskommt.

Fr. Ist es denn aber nicht natürlich daſs das langsamste zulezt kommt?

D. j. Sok. Das freilich wol.

Fr. Und das bemerken wir nicht, daſs noch viel lächerlicher unser König erscheint, indem er mit in der Heerde umherläuft und gleichen Schritt hält mit dem auf ein schlechtes Leben am meisten eingeübten?

D. j. Sok. Allerdings freilich.

Fr. Aber nun eben, Sokrates, wird uns das noch besser deutlich was damals bei der Untersuchung über den Sophisten gesagt ward.

D. j. Sok. Was doch?

Fr. Daſs nemlich diesem Verfahren in der Rede weder an dem vortreflicheren mehr liegt als an dem andern, noch sie das kleinere hintansezt wegen des gröſseren, sondern immer ganz für sich die Sache zu Ende bringt wie es am richtigsten ist.

D. j. Sok. So scheint es.

Fr. Nach diesem nun, damit du mir nicht zuvorkommst durch die Frage welches doch damals der kürzere Weg gewesen zur Erklärung des Königes, will ich selbst gleich vorangehn.

D. j. Sok. Sehr wohl.

Fr. Ich meine nemlich, wir sollten gleich das zu Fuſs gehende eingetheilt haben in zweifüſsiges und vierfüſsiges, und da wir dann die menschliche Gattung nur allein noch mit dem Federvieh zusammen die zweibeinige Heerde bildend gefunden hätten, diese dann zerschneiden in einen nakten und einen gefiedererzeugenden Theil. Wäre sie nun so getheilt und dadurch die menschenhütende Kunst deutlich gezeigt worden, dann hätten wir unsern Staatsmann und König gebracht und wie den Wagenführer in den Staat hineingestellt, die Zügel desselben ihm übergebend, da hierin doch seine eigenthümliche Kunst besteht.

267 D. j. Sok. Sehr schön hast du mir wie die Hauptschuld die Erklärung ausgezahlt, und mir noch diesen Nebenweg wie die Zinsen beigelegt, wodurch sie nun ganz vollendet ist.

Fr. Wolan denn, fassen wir nun vom Anfang bis zum Ende alles noch einmal durchge-

hend die Namenerklärung der Kunst des Staatsmannes zusammen.

D. j. Sok. Wohl.

Fr. Von der einsehenden Erkenntnifs hatten wir also zuerst einen gebietenden Theil; von diesem nannten wir ferner durch Vergleichung darauf gebracht einen Theil den selbstgebietenden. Von dieser selbstgebietenden ward nun gar nicht als die kleinste Gattung die welche das lebendige aufzieht von uns abgeschnitten. Von dieser eine Art die Heerdenzucht, von der Heerdenzucht wiederum die Hütung der zu Fufs gehenden, und von dieser schnitten wir uns wieder besonders ab die Auferziehung der ungehörnten Gattung. Den nächsten Theil von dieser müfste nun einer wenigstens dreifach zusammenflechten, wenn er ihn in einen Namen befassen wollte, und müfste sie die Kunst der Hütung des unvermischtbegatteten nennen. Von dieser ist nun der Abschnitt für die zweifüfsige Heerde der lezte übrig bleibende menschenhütende Theil, und selbst eben dieses gesuchte, was sowol königliche als Staatskunst heifst.

D. j. Sok. Vollkommen richtig.

Fr. Aber Sokrates, ist uns dies so wie du eben sagtest auch wirklich verrichtet?

D. j. Sok. Wie doch?

Fr. Dafs unser Gegenstand vollkommen richtig und befriedigend ist ausgeführt worden? oder fehlt nicht eben darin unsere Untersuchung dafs die Erklärung zwar irgendwie gegeben, aber keinesweges vollkommen gründlich ist ausgeführt worden?

D. j. Sok. Wie meinst du das?

Fr. Ich will versuchen uns was ich denke jezt noch deutlicher zu machen.

D. j. Sok. Das thue nur.

Fr. Nicht wahr, unter vielen hütenden Künsten die sich uns eben gezeigt hatten war eine die Staatskunst, die Sorgfalt für eine gewisse Heerde?

D. j. Sok. Ja.

Fr. Und unsere Erklärung bestimmte, sie wäre nicht die Zucht der Pferde noch anderer Thiere, sondern die Wissenschaft der Gemeindezucht der Menschen?

D. j. Sok. So war es.

Fr. Laſs uns nun den Unterschied zwischen allen übrigen Hütern und den Königen betrachten.

D. j. Sok. Was für einen?

Fr. Ob nicht mancher Andere von einer anderen Kunst benannte mit jenem zugleich an der Aufziehung der Heerde Antheil zu haben behauptet und sich anmaſst.

D. j. Sok. Wie meinst du das?

Fr. Wie die Kaufleute, Akkerbauer, alle Speisebereiter, und nach diesen die Vorsteher der Leibesübungen und das ganze Geschlecht der Aerzte, diese weiſst du wol würden sämmtlich mit jenen Hütern der menschlichen Dinge welche wir Staatsmänner genannt haben über diese Erklärung sich streiten, weil sie auch für die Erhaltung der Menschen sorgen, und zwar
268 nicht nur der zur Heerde gehörigen Menschen, sondern auch der Herrscher selbst.

D. j. Sok. Und thäten sie daran nicht Recht?

Fr. Vielleicht, und das wollen wir eben sehen. Das aber wissen wir doch, daſs mit dem Ochsenhirten sich über dergleichen Niemand in einen Streit einläſst; sondern er selbst der Hirte er ist der Ernährer der Heerde, er ist ihr Arzt,

er ist gewissermaſsen ihr Freiwerber, und der gesammten Hebammenkunst bei der Schwangerschaft und der Geburt der Jungen ist er allein kundig. Ja auch was Spiel und Tonkunst betrifft soweit sein Vieh deren von Natur empfänglich ist, versteht niemand besser als er es aufzumuntern und anlokkend zu besänftigen, indem er auf Instrumenten sowol als mit dem bloſsen Munde die seiner Heerde angemessene Tonkunst ausübt. Und mit den übrigen Hütern ist es dasselbe. Nicht wahr?

D. j. Sok. Ganz richtig.

Fr. Wie kann also unsere Erklärung des Königes sich richtig und untadelhaft erweisen, wenn wir ihn den Hüter und Auferzieher der menschlichen Heerde nennen, ihn allein heraushebend aus zehntausend anderen die sich mit ihm darum streiten?

D. j. Sok. Auf keine Weise.

Fr. Also war unsere Besorgniſs vorher gegründet als wir argwöhnten wir möchten zwar wol einige Züge des Herrschers angeben, keinesweges aber könnten wir den Staatsmann genau dargestellt haben, bis wir alle welche sich um ihn herdrängen und auf das Mithüten Anspruch machen weggeräumt, und ihn abgesondert von jenen ganz rein für sich allein hinstellen.

D. j. Sok. Vollkommen gegründet freilich.

Fr. Dies also, o Sokrates, müssen wir bewerkstelligen, wenn wir nicht unsere Erklärung zulezt wollen zu Schanden machen.

D. j. Sok. Das darf ja auf keine Weise geschehen.

Fr. Also müssen wir wiederum von einem andern Anfang aus einen andern Weg gehen?

D. j. Sok. Was doch für einen?

Fr. Wo auch wol Scherz sich einmischen wird. Denn wir müssen einen ziemlichen Theil einer grofsen Geschichte zu Hülfe nehmen, und übrigens eben wie vorher, indem wir einen Theil nach dem andern wegnehmen, zu dem eigentlich gesuchten selbst gelangen. Sollen wir das?

D. j. Sok. Allerdings.

Fr. Aber auf die Geschichte sei mir ja recht aufmerksam wie die Kinder. Du bist ja doch erst seit wenigen Jahren über das Spielen hinaus.

D. j. Sok. Sage nur.

Fr. Gar vielerlei Sagen gab es und wird es noch geben von dem was in alten Zeiten soll geschehen sein, und so auch von der Erscheinung bei dem Streit welcher erzählt wird vorgefallen zu sein zwischen Atreus und Thyestes. Denn du hast doch gehört und erinnerst dich was sich damals soll ereignet haben?

D. j. Sok. Das Zeichen von dem goldenen Lamme meinst du vielleicht.

Fr. Nein das nicht, sondern das von der
269 Aenderung im Auf- und Untergang der Sonne und der andern Gestirne, dafs sie nemlich von wo sie jezt aufgehen, dorthin damals untergingen, und aufgingen auf der entgegengesezten Seite. Damals aber wollte Gott dem Atreus ein Zeichen geben, und wendete sie um in die gegenwärtige Ordnung.

D. j. Sok. Erzählt wird freilich auch das.

Fr. Und auch von der Herrschaft welche Kronos führte haben wir von Vielen gehört.

D. j. Sok. Von gar Vielen.

Fr. Und wie, dafs vorher die Menschen als Erdgeborne entstanden und nicht erzeugt wurden einer von dem andern?

D. j. Sok. Auch das ist eine von den alten Sagen.

Fr. Dies nun rührt insgesammt von Einem Umstande her, und aufserdem tausenderlei anderes noch wunderbareres. Durch die Länge der Zeit aber hat sich einiges ganz verlöscht und das übrige erzählt man zerstreut und jedes einzelne abgerissen von dem übrigen. Den Umstand aber der an alle diesem Ursach ist, hat noch niemand berichtet. Jezt aber mufs er erzählt werden, denn zur Darstellung des Königes wird es gehören ihn erklärt zu haben.

D. j. Sok. Wohl gesprochen! erzähle also ohne etwas zu übergehen.

Fr. Höre denn. Diesem Ganzen beweiset sich auf seiner Bahn bisweilen Gott selbst mitführend und mitwälzend, bisweilen läfst er es wieder los, wenn die Umläufe das ihm gebührende Zeitmaafs schon erlangt haben. Dann aber wendet es sich von selbst wieder um nach der entgegengesezten Seite, als ein lebendiges dem auch Vernunft zugetheilt ist von dem welcher es ursprünglich zusammenfügte. Dieses Rükwärtsgehen aber ist ihm nothwendig aus folgender Ursache natürlich.

D. j. Sok. Aus welcher denn?

Fr. Sich immer einerlei und auf gleiche Weise zu verhalten und dasselbe zu sein, das kommt nur dem göttlichsten unter allem allein zu. Des Leibes Natur aber steht nicht in dieser Reihe. Was wir nun Himmel und Welt genannt haben, hat freilich vieles und herrliches von seinem Erzeuger empfangen; indefs ist es auch theilhaftig geworden des Leibes, daher ihm denn aller Veränderung schlechthin unerfahren zu sein unmöglich ist. Nach Vermögen aber wird es allerdings immer eben da auf

gleiche Weise nach Einer Richtung bewegt. Daher ist es der Umwälzung theilhaftig als der kleinstmöglichen Abweichung von der Selbstbewegung. Sich selbst aber immer zu drehen ist leicht keinem wol möglich als dem alles Bewegte Anführenden. Diesem ist aber etwas jezt so, dann wieder entgegengesezt zu bewegen nicht statthaft. Nach diesem allen also darf man von der Welt weder behaupten daſs sie immer sich selbst drehe, noch daſs sie immer von Gott gedreht werde, sintemal es nach zweierlei und entgegengesezten Richtungen geschieht, noch auch, daſs etwa irgend zwei Götter von einander entgegengesezter Gesinnung sie dre-
270 hen; sondern was eben gesagt ist und allein übrig bleibt, daſs sie jezt von einer andern göttlichen Ursache mitgeführt das Leben aufs neue erwirbt, und von dem Werkmeister ihr zubereitete Unsterblichkeit empfängt; dann aber wenn sie losgelassen ist, von sich selbst geht so gut sie kann, in einem solchen Zustande sich überlassen, daſs sie wiederum viele Myriaden von Umläufen rükwärts durchgehen kann, weil sie bei vollständigster Gröſse und Gleichgewicht auf dem kleinsten Fuſse einherschreitend geht.

D. j. Sok. Sehr einleuchtend ist alles gesagt was du bis jezt ausgeführt hast.

Fr. So laſs uns zusammenrechnend den Umstand erwägen der sich aus dem Gesagten ergiebt, und von uns als die Ursache alles wunderbaren angegeben wurde. Dies ist nemlich folgender.

D. j. Sok. Was für einer?

Fr. Daſs nemlich die Bewegung des Ganzen bisweilen nach der Seite wohin es sich jezt wälzt sich bewegt, bisweilen nach der entgegengesezten.

D. j. Sok. Wie sollte es nicht?

Fr. Diese Veränderung nun muſs man von allen Umwendungen, welche sich am Himmel ereignen, für die gröſste und vollständigste halten.

D. j. Sok. Das scheint allerdings.

Fr. Daher ist auch zu glauben daſs alsdann die gröſsten Veränderungen entstehen für uns, die wir innerhalb desselben wohnen.

D. j. Sok. Auch das ist wahrscheinlich.

Fr. Viele wichtige und mannigfaltige Veränderungen aber welche zusammentreffen, wissen wir daſs die Natur der Lebenden nicht leicht erträgt.

D. j. Sok. Wie sollten wir das nicht?

Fr. Die gröſsten Verheerungen also entstehen alsdann sowol unter den anderen Thieren, als auch von dem menschlichen Geschlecht bleibt nur weniges übrig. Und für diese treffen dann viele andere wunderbare und neue Ereignisse zusammen, von denen dieses das gröſste ist und die Umwälzung des Ganzen nothwendig alsdann begleitet, wenn die der bisher bestandenen entgegengesezte Richtung eintritt.

D. j. Sok. Was für eines denn?

Fr. Welches Alter jedes lebende Wesen hatte dies blieb ihm zuerst stehn, und alles sterbliche hörte auf je länger je älter auszusehn, vielmehr wendete es sich auf das entgegengesezte zurük und wurde gleichsam jünger und zärter, und die weiſsen Haare der Alten schwärzten sich, die Wangen der milchbärtigen glätteten sich wieder, so daſs Jeder zu seiner schon vorübergegangenen Blüthe zurükkehrte. Eben so die Leiber der mannbaren Jugend glätteten sich und wurden jeden Tag und jede Nacht kleiner, bis sie wieder die Natur der kleinen Kinder

annahmen, und ihnen an Leib und Seele ähnlich wurden. Nach diesem aber welkten sie dann zusehends und verschwanden gänzlich. Ja auch die Leichname der zur selbigen Zeit gewaltsam verstorbenen trafen die nemlichen Zufälle der Reihe nach insgesammt, so daſs sie sich in der Schnelligkeit in wenigen Tagen verzehrten.

D. j. Sok. Was für eine Entstehung des
271 Lebendigen gab es aber damals, o Fremdling, und auf welche Weise erzeugte es sich aus sich?

Fr. Offenbar, o Sokrates, gab es auf diese Weise erzeugtes in der damaligen Natur gar nicht; sondern das Geschlecht wovon erzählt wird es sei ehedem ein erdgebornes gewesen, das waren eben die damals aus der Erde zurükkehrenden, und wurde so erwähnt von unsern ersten Vorfahren, welche noch der auf Endigung des ersteren Umlaufes folgenden Zeit Grenze erreichten und am Anfange des jezigen geboren wurden. Denn diese sind uns eben die Verkündiger geworden aller jener Geschichten, welche jezt mit Unrecht von Vielen ungläubig verworfen werden. Das können wir glaube ich hieraus sehn. Denn damit daſs die Alten wieder zur Natur der Kinder zurükkehren hängt ja zusammen daſs auch von den Verstorbenen und in der Erde Liegenden alle diejenigen wieder aufstehend von dort und auflebend jener allgemeinen Veränderung folgen, sich wieder mit auf die entgegengesezte Seite, der Entstehung, zurükwälzend und als Erdgeborne nach eben diesem Verhältniſs nothwendig hervorkommend hievon ihren Namen und ihre Erklärung erhalten, so viele nemlich von ihnen Gott nicht schon zu einem andern Geschikk erhöht hatte.

D. j. Sok. Offenbar folgt ja dies aus dem vorigen. Allein das Leben welches während

Gewalt des Kronos wie du sagst gewesen ist, war dies zur Zeit jener Bewegungen oder der jezigen? Denn die Veränderung an der Sonne und den Gestirnen mufs offenbar mit beiden Bewegungen zusammentreffen.

Fr. Sehr gut bist du der Rede gefolgt. Das aber wonach du fragst, dafs nemlich den Menschen alles von selbst gekommen, gehört wol keineswegs zu der jezt bestehenden Bewegung, sondern auch dieses war offenbar in der vorigen. Denn damals herrschte zuerst für die ganze Umwälzung Sorge tragend der Gott, wie jezt aber waren strichweise die verschiedenen Theile der Welt gänzlich unter herrschende Götter vertheilt. So auch die lebendigen Wesen nach ihren verschiedenen Gattungen und Heerden hatten als göttliche Hüter unter sich vertheilt die Dämonen, deren Jeder jedem welches er beherrschte für alles genügte, so dafs keines wild war noch auch sie einander zur Speise dienten; und Krieg oder Zwiespalt gab es ganz und gar nicht unter ihnen, und unzählig viel anderes mit dieser Anordnung zusammenhängendes könnte man noch anführen. Was aber von der Menschen mühelosem Leben gerühmt wird, wird dieserwegen erzählt. Gott selbst hütete sie und stand ihnen vor, wie jezt die Menschen als ein anderes göttlicheres Leben andere geringere Gattungen des Lebenden hüten. Unter seiner Hut aber gab es keine bürgerliche Verfassungen noch auch häusliche, dafs
man Weiber und Kinder hatte; denn aus der 272
Erde lebten sie alle auf ohne sich des vorherigen zu erinnern. Sondern dergleichen fehlte ihnen alles, Früchte aber hatten sie reichlich von Eichen und vielen anderen Gewächsen, nicht durch Akkerbau gezogene, sondern welche die

Erde ihnen von selbst gab. Auch unbekleidet und ohne Lagerdekken weideten sie gröſstentheils im Freien; denn die Witterung war beschwerdenlos für sie eingerichtet, und weich war ihr Lager genug, weil reichliches Gras aus der Erde hervorwuchs. Wie also das Leben unter dem Kronos gewesen, o Sokrates, hörst du; das jezige aber, wie es heiſst, unter dem Zeus, kennst du selbst. Könntest du nun wol und wolltest entscheiden, welches von beiden das glükseligere ist?

D. j. Sok. Keineswegес.

Fr. Willst du also, daſs ich sie dir auf gewisse Weise vergleiche?

D. j. Sok. Gar sehr will ich das.

Fr. Wenn also die Pfleglinge des Kronos, da sie so vieler Muſse genossen und auch des Vermögens nicht nur mit Menschen sondern auch mit Thieren vernünftigen Umgang zu pflegen, dies alles recht gebrauchten zur Philosophie in ihren Unterredungen mit den Thieren und unter sich, von jedem Wesen erforschend, ob es irgend ein besonderes Vermögen besize, etwas von den Andern verschiedenes wahrzunehmen zur Vermehrung der Einsicht: dann ist wol leicht zu entscheiden, daſs die damaligen tausendmal glükseliger daran waren als die jezigen. Wenn sie aber reichlich mit Speise und Trank gesättiget sich untereinander und den Thieren solche Geschichten erzählten, wie auch jezt noch von ihnen erzählt werden: so ist auch so die Sache nach meiner Meinung wenigstens gar leicht zu entscheiden. Doch lassen wir das jezt bis einer kommt der uns gründlich berichte auf welche von beiden Seiten sich die Lust jenes Geschlechtes neigte in Beziehung auf Erkenntniſs und Gebrauch der Rede. Weshalb wir aber

diese Geschichte in Anregung gebracht, das
muſs jezt erklärt werden, damit wir nächstdem
nun weiter fortschreiten können. Als nemlich
alles dieses seine Zeit erfüllt hatte und eine Um-
kehrung erfolgen muſste, da auch das aus der
Erde gekommene Geschlecht ganz aufgerieben
war, nachdem jegliche Seele ihr ganzes Werden
durchgemacht und, soviel ihr bestimmt war,
Saamen für die Erde zurükgelassen hatte; als-
dann lieſs der Steuermann des Ganzen gleichsam
den Griff des Ruders fahren und zog sich in seine
Warte zurükk. Die Welt aber bewegte nun wie-
derum rükwärts das Geschikk und die einge-
bohrene Lust. Und alle an ihren Orten mit dem
höchsten Geist mitherrschende Götter als sie be-
merkten was geschah, lieſsen gleichfalls die
Theile der Welt los von ihrer Aufsicht und Be-
sorgung. Sie aber die nun im Zurükdrehn, des
Endes und des Anfangs entgegengesezten
Schwung vermischend, einen neuen Umschwung 273
nahm, verursachte eine groſse Erschütterung in
sich selbst, und bewirkte dadurch wieder eine
andere Zerstörung von allerlei Arten des Leben-
digen. Als nun, nachdem eine geraume Zeit
vergangen, Getümmel und Verwirrung nachlie-
ſsen sammt den Erschütterungen, gelangte sie
wieder zur Ruhe und ging in ihrem gewohnten
eigenthümlichen Lauf wohlgeordnet fort, Auf-
sicht und Macht selbst ausübend über alles in
ihr und über sich selbst, ihres Werkmeisters
und Vaters Lehren dabei sich nach Kräften erin-
nernd. Anfänglich nun führte sie dies genauer
aus, zulezt aber lässiger. Und hieran ist das
körperliche in ihrer Mischung Schuld, dieses
noch von der ehemaligen Natur her mit ihr Auf-
gezogene, als sie noch in groſser Verwirrung sich
befand, ehe sie zu der jezigen Weltordnung ge-

langte. Denn von dem welcher sie eingerichtet besizt sie alles Schöne, von ihrer vorigen Beschaffenheit her aber alles was widerwärtiges und unrechtes unter dem Himmel geschieht, dies ist ihr alles von jener her selbst übrig und auch den Lebendigen mitgetheilt. So lange sie daher unter Aufsicht des Steuermannes die Lebendigen welche sie bewohnen ernährt, erzeugt sie in ihnen nur wenig schlechtes und viel dagegen Gutes. Ist sie aber von jenem getrennt, so besorgt sie in der nächsten Zeit nach ihrer Freilassung noch alles aufs herrlichste. Je weiter aber die Zeit vorrükt und Vergeſslichkeit sich einschleicht bei ihr, um so mehr nimmt auch überhand der Zustand der alten Unordnung, welcher am Ende der Zeit völlig aufgeht, so daſs sie nur aus wenig Gutem und einem groſsen Antheil des Entgegengesezten jede Mischung zusammensezend in Gefahr des Verderbens geräth, sie selbst und alles in ihr. Weshalb auch dann schon der Gott welcher sie eingerichtet hat, wenn er sie in diesen Nöthen erblikkt, aus Besorgniſs, daſs sie nicht zertrümmere und durch die Zerrüttung gänzlich aufgelöst in der Unähnlichkeit unergründlichen Ort versinke, sich selbst wiederum an das Ruder stellend, alles was erkrankt und aufgelöst ist, durch Umwendung in den ihm eigenthümlichen Umlauf wieder in Ordnung bringt, und so alles wieder bessernd die Welt unsterblich und unveraltet darstellt. Und dies nun ist nur als das Ende von allem bisherigen gesagt. Was uns aber zur Darstellung des Königes dient finden wir hinreichend, wenn wir es nur an das vorige der Rede anknupfen. Nemlich sobald die Welt sich wiederum in die Bahn für das jezige Werden hineindrehete, stand zuerst wiederum das Alter, und neues dem damaligen

entgegengeseztes bewirkte sie hernach. Nemlich die vor Kleinheit fast schon verschwindenden Leiber der lebendigen Wesen wuchsen wieder und die neu aus der Erde schon als alt und grau hervorgegangenen kehrten sterbend wieder in die Erde zurükk, und alles Andere veränderte sich den Zustand des Ganzen nachahmend und ihm folgend. Eben so also auch was zur Erzeugung, Geburt und Ernährung gehört erfolgte dem 274
Ganzen nachgebildet nothwendig. Denn nun durfte nicht mehr in der Erde aus andern Bestandtheilen ein lebendiges gebildet werden, sondern so wie der Welt aufgegeben war selbstherrschend ihre Bahn zu leiten, auf dieselbe Weise war auch ihren Theilen, aus sich selbst soviel als möglich wäre sich zu bilden, zu erzeugen und zu ernähren, durch dieselbige Anordnung aufgegeben. Und nun sind wir eben bei dem angekommen, worauf diese ganze Rede ausgegangen war. Von den übrigen Thieren nemlich wäre es lang und weitläuftig zu erzählen woher sich jedes und weshalb verwandelt, von den Menschen aber ist es kürzer zu fassen und mehr zur Sache gehörig. Denn von der Sorgfalt des uns beherrschenden und hütenden Dämons verlassen erfuhren die Menschen, da die meisten Thiere von irgend rauherer Natur ganz verwildert, sie selbst aber schwach und schuzlos geworden waren, von diesen vielerlei Leides, und waren in den ersten Zeiten völlig hülflos und kunstlos, weil die von selbst sich darbietende Nahrung ihnen ausgegangen, und sich deren selbst zu verschaffen sie noch nicht kundig waren, indem keine Art des Mangels sie vorher dazu genöthiget hatte. Alles dieses nun brachte sie in grofse Noth. Weshalb denn die in alten Sagen schon gerühmten Gaben uns von

den Göttern mit der nöthigen Belehrung und Unterweisung geschenkt wurden, das Feuer nemlich vom Prometheus und die Künste vom Hephästos und seiner Kunstverwandtin, Saat und Gewächse wiederum von anderen; und alles was zur Ausstattung des menschlichen Lebens beigetragen, ist uns hieraus geworden, weil nemlich, wie gesagt ist, die Obhut der Götter den Menschen fehlte, und sie nun sich selbst führen und selbst für sich Sorge tragen muſsten eben wie die ganze Welt, welcher wir zu allen Zeiten nachahmen und folgen, und eben daher jezt so und dann wieder auf andere Weise leben und erzeugt werden. Und hiemit soll die Geschichte ein Ende haben. Zu Nuz aber wollen wir sie uns machen um zu sehen wie sehr wir gefehlt haben bei Darstellung des Herrschers und Staatsmannes in unserer vorigen Rede.

D. j. Sok. Wie so? und was für ein groſser Fehler meinst du daſs uns begegnet wäre?

Fr. Auf der einen Seite ein kleinerer, auf der andern ein gar starker und weit mehr und gröſser als vorher.

D. j. Sok. Wie so?

Fr. Daſs wir nemlich, gefragt nach dem Herrscher und König aus dem gegenwärtigen Umlauf und Art des Werdens, vielmehr aus dem entgegengesezten Zeitlauf den Hirten der damaligen menschlichen Heerde beschrieben haben, und also einen Gott statt eines Sterblichen, daran haben wir gar sehr gefehlt. Daſs wir ihn
275 aber als den Herrscher des gesammten Staates angegeben haben ohne zu bestimmen auf welche Weise, daran haben wir zwar an sich selbst ganz wahr geredet; aber wir haben es weder ganz noch deutlich genug ausgedrükt, und deshalb hiebei auch weniger als an jenem gefehlt.

D. j. Sok.

D. j. Sok. Richtig.

Fr. Wir dürfen also, wenn wir nun noch die Art und Weise des Herrschens im Staate bestimmt haben, alsdann wie es scheint hoffen, daſs der Staatsmann uns vollständig erklärt sei.

D. j. Sok. Sehr schön.

Fr. Deshalb nun haben wir auch die Erzählung beigebracht, damit sie zeigen sollte nicht nur von der Heerdenzucht überhaupt, wie sich alle darum streiten mit dem jezt gesuchten, sondern auch damit wir eben jenen selbst deutlicher erblikten, welchem, weil er allein nach Art und Weise der Hirten und Hüter für die menschliche Erhaltung Sorge trägt, auch allein dieser Name gebühren kann.

D. j. Sok. Richtig.

Fr. Und ich meines Theils wenigstens denke, Sokrates, daſs diese Abzeichnung eines göttlichen Hüters auch den Vergleich mit einem Könige noch weit hinter sich läſst, dahingegen unsere jezigen Staatsmänner hier weit mehr den Beherrchten ihrer Natur nach ähnlich sind, und unmittelbar an gleicher Bildung und Nahrung mit ihnen Theil nehmen.

D. j. Sok. Freilich wol.

Fr. Suchen müssen wir aber doch um nichts mehr oder minder wie sie beschaffen sind, sie mögen nun so oder anders geartet sein.

D. j. Sok. Was sollten wir nicht!

Fr. So laſs uns denn so wieder zurükgehn. Die selbstgebietende Kunst über Lebendige, und zwar nicht über einzelne, sondern die eine gemeinsame Sorgfalt ausübt über Viele, haben wir doch dort gleich die Heerdenzucht genannt. Du erinnerst dich doch?

D. j. Sok. Ja.

Fr. Hier haben wir nun schon etwas verfehlt. Denn wir haben den Staatsmann gar nicht mit befaſst und benannt, sondern unvermerkt ist er uns durch die Benennung entwischt.

D. j. Sok. Wie das?

Fr. Ihre Heerden aufzuziehn dies kommt wol allen andern Hütern zu, dem Staatsmann gerade kommt es aber nicht zu, und doch haben wir eben davon den Namen hergenommen, da wir ihn sollten von etwas allen insgesammt gemeinschaftlichem hergenommen haben.

D. j. Sok. Ganz wahr sprichst du, wenn es so etwas gab.

Fr. Wie sollte nicht doch das Pflegen etwas Allen gemeinschaftliches gewesen sein, wobei weder Futterung noch irgend ein anderes einzelnes Geschäft ausgeschlossen ist, und wir also, wenn wir sie Heerdenwartung oder Pflege oder Besorgung nannten, alsdann den Staatsmann mit unter den übrigen verstekken konnten, da doch die Rede darauf deutete daſs dies geschehen müsse?

D. j. Sok. Richtig; aber die weitere Eintheilung wie wäre die gegangen?

Fr. Eben so wie wir vorher die Heerdenzucht weiter theilten für zu Fuſs gehendes und
276 unbefiedertes und für reinbegattendes und ungehörntes, eben so würden wir auch die Heerdenwartung getheilt und unter dieser Erklärung dann gleichermaſsen die jezige und die unter der Regierung des Kronos mit begriffen haben.

D. j. Sok. Das ist deutlich. Ich sinne aber wie nun weiter?

Fr. Haben wir nun den Namen der Heerdenwartung so bestimmt: so wird offenbar keiner kommen und uns bestreiten, daſs sie etwa

gar keine Besorgung wäre; so wie damals mit Recht bestritten wurde daſs keine Kunst unter uns diesen Beinamen der aufziehenden verdiente, und wenn es eine gäbe viele Andere weit eher und mehr dazu gehören würden als irgend ein Herrscher.

D. j. Sok. Richtig.

Fr. Und Besorgung der gesammten menschlichen Gemeinschaft wird doch wol keine andere Kunst eher und mehr zu sein behaupten wollen als die königliche und überhaupt als die über Menschen regierende.

D. j. Sok. Richtig gesagt.

Fr. Nächstdem aber, o Sokrates, merken wir nicht etwa, daſs auch gegen das Ende wiederum verschiedentlich gefehlt ist?

D. j. Sok. Worin doch?

Fr. Darin, daſs wenn wir auch noch so bestimmt gesehen hätten, es gebe allerdings eine aufziehende Kunst für die zweibeinige Heerde, wir sie doch nicht gleich sollten die königliche und Staatskunst genannt haben, als wäre sie bereits völlig fertig.

D. j. Sok. Warum nicht?

Fr. Zuerst, wie schon gesagt, war der Name zu verändern und mehr auf die gesammte Besorgung als auf die bloſse Zucht zu beziehen. Dann müssen wir auch diese zerschneiden; denn sie hat wol nicht wenig Einschnitte noch.

D. j. Sok. Was für welche?

Fr. Wie wir ja schon den göttlichen Hüter und den menschlichen Vorsorger von einander getrennt haben.

D. j. Sok. Richtig.

Fr. Aber auch diese abgetheilte vorsorgende Kunst muſsten wir wieder entzweischneiden.

D. j. Sok. Und wie das?

Fr. In gewaltsame und freiwillige.

D. j. Sok. Wie so?

Fr. Auch darin hatten wir vorher gefehlt, daſs wir einfältiger als billig, König und Tyrann in Eins zusammenstellten, da doch sie selbst und eines jeden von ihnen Art zu herrschen einander ganz unähnlich sind.

D. j. Sok. Richtig.

Fr. Nun also wollen wir auch dies berichtigend die menschliche Vorsorgungskunst in zwei Theile theilen, nachdem gewaltsames darin ist oder freiwilliges.

D. j. Sok. Allerdings.

Fr. Und derer ihre welche gewaltsam verfahren nennen wir die tyrannische, die freiwillige Heerdenwartung aber über freiwillige zweibeinige lebendige Wesen die Staatskunst, und den also der diese Kunst und Besorgung ausübt wollen wir nun als den wahrhaften und wirklichen König und Staatsmann aufstellen.

277 D. j. Sok. Und hiemit, o Fremdling, wird uns nun doch wol die richtige Darstellung des Staatsmannes ganz vollendet sein.

Fr. Sehr schön, o Sokrates, stände es dann um uns. Aber das muſst nicht nur du allein, sondern auch ich muſs es gemeinschaftlich mit dir glauben. Nun aber scheint mir wenigstens der König noch nicht seine völlige Gestalt zu haben, sondern wie die Bildhauer bisweilen wenn sie zur Ungebühr eilen ihre Werke gröſser anlegen als nöthig und sie dadurch verzögern: so haben auch wir um nicht nur schnell sondern auch auf eine prächtige Art den Fehler unserer ersten Ausführung ans Licht zu bringen und in der Meinung, es gezieme sich dem König auch groſse Beispiele beizufügen, eine wundergroſse

Masse von Geschichte zusammengebracht und uns dann eines gröſseren Theiles derselben als nöthig bedienen müssen. Darum ist unsere Darstellung gar lang gerathen, und wir haben nicht einmal die Geschichte zu Ende gebracht. Sondern an unserer Rede mögen wol wie an der von den Thieren die Umrisse gut genug gezeichnet sein, aber gleichsam die Deutlichkeit welche durch die Farben und ihre richtige Mischung entsteht ihr noch gefehlt haben. Und doch soll man noch besser als durch Zeichnung und Handarbeit jedes durch Vortrag und Rede denen darstellen die es fassen können, und nur den andern durch Nachbildung mit Händen.

D. J. Sok. Das ist wol richtig. Wie du aber meinst daſs wir noch nicht hinlänglich erklärt hätten, das mache mir deutlich.

Fr. Es ist schwer, Bester, wenn man nicht ein Beispiel zur Hand nimmt irgend etwas gröſseres recht deutlich zu machen. Denn sonst mag wol jeder von uns erst wie im Traume alles wissen und dann wieder gleichsam wachend alles nicht wissen.

D. J. Sok. Wie meinst du das?

Fr. Gar wunderlich scheine ich jezt ganz dicht hinter einander jedes was nur in Beziehung auf das Wissen vorkommt in uns aufzuregen.

D. J. Sok. Woher das?

Fr. Eines Beispiels hat mir ja nun wieder das Beispiel selbst bedurft.

D. J. Sok. Was nun weiter? Sage es nur, und meinetwegen trage gar kein Bedenken.

Fr. So will ich denn fortfahren, wenn auch du bereit bist zu folgen. Von den Kindern wissen wir doch wenn sie eben lesen lernen

D. J. Sok. Was denn?

Fr. Daſs sie jeden Buchstaben in den kürzesten und leichtesten Silben bald genug kennen lernen und ihn da richtig auszusprechen verstehen.

D. j. Sok. Das gewiſs.

278 Fr. Diese selbige aber in anderen wieder verkennen und dann fehlen in ihrer Vorstellung und Rede.

D. j. Sok. Allerdings.

Fr. Ist es nun nicht so am leichtesten und schönsten sie zu dem zu führen, was sie noch nicht erkennen?

D. j. Sok. Wie?

Fr. Daſs man sie erst zu dem zurükführe, wo sie dasselbe richtig vorgestellt haben und dann dieses neben das noch nicht von ihnen erkannte stelle, und ihnen durch Vergleichung die Aehnlichkeit und die selbige Beschaffenheit in beiden Verknüpfungen zeige, bis das richtig vorgestellte neben alles noch unbekannte sich gestellt zeigt, und so Beispiele abgiebt, welche bewirken daſs von allen Buchstaben in allen Silben jeder wenn er verschieden ist auch verschieden, wenn er aber derselbe ist auch als derselbe immer auf gleiche Weise benannt werde.

D. j. Sok. Allerdings freilich.

Fr. Das also haben wir zur Genüge gefaſst, daſs ein Beispiel alsdann entsteht, wenn etwas was dasselbe ist in einem andern getrennten richtig vorgestellt und herbeigebracht, von jedem von beiden als gleichen eine und dieselbe richtige Vorstellung bewirkt.

D. j. Sok. Das leuchtet ein.

Fr. Sollen wir uns also wundern, wenn unsere Seele, der es von Natur mit den Bestandtheilen der Dinge überhaupt eben so ergeht, jezt der Wahrheit gemäſs über einzelnes in einigen

sich feststellt, dann aber wieder über alle in anderen schwankt; und einige von ihnen auch in den Verbindungen richtig vorstellt, versezt aber in weitläuftige und nicht leichte Verknüpfungen von Gegenständen dieselbigen wieder nicht erkennt?

D. j. Sok. Gar nicht ist das zu verwundern.

Fr. Denn von einer falschen Vorstellung anfangend könnte einer wol auch nicht zum kleinsten Theile der Wahrheit gelangend irgend Einsicht gewinnen.

D. j. Sok. Gewifs auf keine Weise.

Fr. Also wenn dies so beschaffen ist: so würden wir wol nichts versehen ich und du, wenn wir zuerst versuchten die Natur der ganzen Sache an einem anderen kleineren Beispiel theilweise zu betrachten, und dann uns daran gäben, indem wir nun zu dem Könige als dem gröfsten schon die selbige Gestalt aus kleineren Dingen hinzubrächten, vermittelst des Beispiels auch zu versuchen die Besorgung derer in der Stadt durch Kunst zu erläutern, damit wir nun statt im Traume es auch wachend haben.

D. j. Sok. Vollkommen richtig.

Fr. So lafs uns denn unsere vorige Rede
wieder aufnehmen, dafs nemlich, weil mit der 279
königlichen Gattung so viele andere um die Besorgung im Staate sich streiten, wir diese alle absondern müssen um jenen allein zu behalten, und eben hiezu, sagten wir, bedürften wir eines Beispiels.

D. j. Sok. Und das gar sehr.

Fr. Was für ein recht kleines Beispiel, was aber doch dieselbe Behandlung litte wie die Staatskunst, könnte einer nun wol beibringen um das Gesuchte danach genau genug zu finden? Oder beim Zeus, Sokrates, sollen wir wenn wir

nichts anderes bei der Hand haben eben so gern die Weberei nehmen? und auch die, wenn du meinst, nicht ganz? Vielleicht nemlich wird uns schon die hinreichen welche in Wolle webt. Denn wenn wir auch nur diesen Theil von ihr herausnehmen, wird er uns wol schon nachweisen was wir wollen.

D. j. Sok. Warum sollten wir nicht?

Fr. Und warum wollten wir nicht, wie wir vorher alles von jedem Theil wieder Theile abschneidend zerlegt haben, auch jezt bei der Weberei dasselbe thun, und wenn wir alles so kurz als möglich schnell durchgegangen sind, wieder zu dem was uns jezt brauchbar ist zurükkehren?

D. j. Sok. Wie meinst du das?

Fr. Ich will dir durch die Ausführung selbst antworten.

D. j. Sok. Sehr gut gesagt.

Fr. Alle Dinge also welche wir verfertigen oder erwerben dienen uns theils um etwas zu thun, theils sind sie, um etwas nicht zu leiden, Schuzwehren. Und von diesen Schuzwehren sind einige Heilmittel, sowol göttliche als menschliche, andere Abwehrungsmittel. Und von den Abwehrungsmitteln sind einige Rüstungen für den Krieg, andere sind Einhegungen. Von diesen Einhegungen sind einige Vorbauungen gegen den Anblikk, andere sind Sicherungen gegen Hize und Ungewitter. Von diesen Sicherungen sind einige was wir Obdach, andere was wir Hülle nennen. Die Hüllen sind wieder theils Unterdekken, theils Anzüge. Von den Anzügen sind einige aus einem Stükk, andere zusammengesezt; die zusammengesezten theils durchlöchert, theils ohne Durchlöcherung verbunden; und von den undurchlöcherten einige aus dem

Baste der Pflanzen, andere von Haaren, und die
härenen theils mit Wasser und Erde geklebt,
theils durch sich selbst verbunden. Eben diese
nun aus durch sich selbst verbundenen gefertig-
ten Abwehrungen und Hüllen haben wir Kleider
genannt; und die diese Kleider vorzüglich be-
sorgende Kunst wollen wir, wie wir dort die
den Staat vorzüglich besorgende die Staatskunst
nannten, so auch diese von der Sache selbst die
Kleidermacherkunst nennen. Und wollen auch 280
sagen dafs die Weberei wiefern sie bei Verfertigung
der Kleider bei weitem das wichtigste Stükk ist,
gar nicht als nur dem Namen nach von dieser
Kleidermacherkunst unterschieden ist, so wie
dort die königliche von der Staatskunst.

D. j. Sok. Vollkommen richtig.

Fr. Und nun lafs uns das weitere bedenken, dafs nemlich diese so beschriebene Weberei der Kleider einer wol für hinlänglich erklärt halten würde, der nemlich nicht bemerken könnte dafs sie von ihren nächsten Gehülfinnen noch nicht ausgeschieden, wenn gleich von vielen verwandten abgetheilt ist.

D. j. Sok. Von was für verwandten, sage.

Fr. Du bist dem Gesagten nicht gefolgt wie es scheint. Also müssen wir wol noch einmal zurükgehn vom Ende anfangend, ob du etwa das verwandte gewahr wirst was wir jezt eben von ihr abgeschnitten haben, nemlich die Verfertigung der Teppiche welche wir absonderten, wiefern sie untergelegt jene aber angelegt werden.

D. j. Sok. Ich verstehe.

Fr. Auch jede Bereitung aus Lein und Hanf und allem was wir in der Erklärung Pflanzenbast nannten, haben wir weggenommen; auch alles Filzen haben wir ausgeschieden und

was mittelst Durchbohrung und Naht die Theile verknüpft wie fast alle Lederarbeit.

D. j. Sok. Allerdings.

Fr. Eben so die Bearbeitung der Häute zu Bedekkungen aus einem Stükk, und alle Arten von Obdach sowol welche die Baukunst und die Tischerei errichten um Flüssigkeiten abzuhalten, als auch was andere einhegende Künste hervorbringen um gegen Diebereien und gewaltthätige Handlungen zu schüzen, und alle welche sich damit beschäftigen Kisten und Dekkel zu verfertigen und die Befestigungen der Thüren, und alle welche sich abtheilen lassen als Theile der Kunst die sich der Nägel bedient. Ferner haben wir die Verfertigung der Waffen abgeschnitten als die ganze Hälfte der grofsen und mannigfaltigen Kunst der Abwehrungsmittel; ja auch jene Kocherei, welche es mit den Arzneimitteln zu thun hat, haben wir gleich Anfangs gänzlich abgeschieden, und haben wie wir denken sollten nur eben die gesuchte gegen die Witterung schüzende und wollene Abwehrungsmittel verfertigende allein übrig gelassen, welche die Weberei genannt wird.

D. j. Sok. So scheint es allerdings.

Fr. Aber volltändig ist dies noch gar nicht erklärt, Kind. Denn wer ganz zuerst an Verfertigung der Kleider Hand anlegt scheint doch ganz das Gegentheil des Webens zu verrichten.

D. j. Sok. Wie so?

281 Fr. Das Weben ist doch ein Zusammenflechten?

D. j. Sok. Ja.

Fr. Jenes aber ist vielmehr eine Trennung des zusammenhängenden und zusammengefilzten.

D. j. Sok. Welches denn?

FR. Das Geschäft des Wollkämmers. Oder sollen wir wagen dies Weberei und den Wollkämmer wirklich Weber zu nennen?

D. J. SOK. Keinesweges.

FR. Und wenn jemand wiederum das Spinnen sowol des drellen als des losen Fadens Weberei nennen wollte: so würde der sich auch eines ungewöhnlichen und falschen Namens bedienen.

D. J. SOK. Freilich wol.

FR. Und wie alles Walken und Ausbessern sollen wir das gar nicht als eine Besorgung und Pflege der Kleider sezen? oder auch dies alles als Weberei aufstellen?

D. J. SOK. Keinesweges.

FR. Aber doch werden diese alle die Besorgung und Entstehung der Kleider wol der Weberei streitig machen, den gröſsten Theil freilich ihr überlassend, aber auch einen groſsen sich zuschreibend.

D. J. SOK. Freilich.

FR. Ueberdies ist noch zu glauben, daſs dann auch die Künste welche die Werkzeuge verfertigen, mit denen die Arbeiten der Weberei verrichtet werden, auch werden Miturheberinnen sein wollen bei jedem Gewebe.

D. J. SOK. Ganz recht.

FR. Wird nun wol die Erklärung der Weberei welche wir als den vorzüglichsten Theil gewählt, hinlänglich bestimmt sein, wenn wir sie nur unter allen Besorgungen die es mit dem wollenen Gewande zu thun haben als die schönste und gröſste angeben? Oder würden wir dann zwar wol etwas richtiges sagen, bestimmtes und vollendetes aber nicht ehe als wir auch diese alle abgesondert haben?

D. J. SOK. Richtig.

Fr. Dies ist also nun zu verrichten, was wir eben sagen, damit uns die Rede weiter gedeihe.

D. j. Sok. Freilich.

Fr. Zuerst also lafs uns zweierlei Künste bei allem was gemacht wird betrachten.

D. j. Sok. Was für welche?

Fr. Die eine ist an einem Entstehen Mitursache, die andere die Ursache selbst.

D. j. Sok. Wie das?

Fr. Die welche die Sache nicht selbst verfertigen, den verfertigenden aber Werkzeuge darreichen, ohne deren Anwendung das jeder Kunst anheimfallende nicht könnte verfertiget werden, diese nenne ich Mitursachen, die aber welche die Sache selbst verfertigen, Ursachen.

D. j. Sok. Das hat freilich Grund.

Fr. Demnächst also wollen wir die von denen die Spinnrokken und Weberladen herrühren, und was für Werkzeuge sonst noch an der Entstehung der Bekleidungen Theil haben, alle Mitursachen nennen, die aber sie selbst behandeln und verfertigen, Ursachen.

D. j. Sok. Ganz richtig.

Fr. Von denen nun, welche Ursachen
282 sind, wollen wir das Waschen und Ausbessern und alle ähnliche Besorgungen, weil die schmükkende Kunst sehr ausgebreitet ist, als den hiehergehörigen Theil derselben zusammenfassen, und alle zusammen benennen nach der Walkerei.

D. j. Sok. Gut.

Fr. Wiederum das Kämmen und Spinnen und alle Theile der Verfertignng des Kleides selbst wovon wir reden, diese alle bilden Eine Kunst, welche von Allen die Wollenzeugbereitung genannt wird.

D. j. Sok. Wie sollte sie auch anders!

Fr. Die Wollenzeugbereitung hat aber wieder zwei Abschnitte, deren jeder zugleich ein Theil von zwei Künsten ist.

D. j. Sok. Wie das?

Fr. Das Kämmen und die eine Hälfte der Bearbeitung auf dem Webestuhl, und was sonst das vereinigte trennt, alles dies gehört, wenn man es in eins zusammenfassen will, freilich zur Zeugbereitung; aber dann giebt es doch auch noch zwei sehr weit über alles verbreitete Künste, die verbindende und die trennende?

D. j. Sok. Ja.

Fr. Das Kämmen also und das eben erwähnte alles gehört zur trennenden. Denn das Trennen der Wolle und der Fäden, welches mit der Weberlade auf eine Art geschieht, mit den Händen auf eine andere, dies führt eben die jezt genannten Namen.

D. j. Sok. Allerdings.

Fr. Eben so werden wir wiederum einen Theil der verbindenden Kunst auch in der Wollbereitung finden, und wollen daher was von ihr zur trennenden gehört alles zusammenholen, und so die Wollenbereitung zerschneiden in einen trennenden und einen verbindenden Abschnitt.

D. j. Sok. So sei sie dann getheilt.

Fr. Aber auch den verbindenden zur Wollbereitung gehörigen Theil, o Sokrates, wirst du theilen müssen, wenn wir recht genau die vorbeschriebene Weberei finden wollen.

D. j. Sok. So müssen wir es denn.

Fr. Wir müssen es freilich, und sagen der eine Theil sei der drehende, der andere der flechtende.

D. j. Sok. Verstehe ich recht? Mich dünkt nemlich du nennst den, der es mit Verfertigung des Fadens zur Kette zu thun hat, den drehenden.

Fr. Nicht zur Kette allein, sondern auch zum Einschlag. Oder werden wir irgend finden, daſs er ohne Drehen entstehe?

D. j. Sok. Gewiſs nicht.

Fr. Theile aber auch wieder jeden von diesen; denn diese Theilung könnte dir sehr zu Statten kommen.

D. j. Sok. Wie denn?

Fr. So. Das Werk des Wollkämmers in die Länge und in die Breite gezogen nennen wir den Wokken.

D. j. Sok. Ja.

Fr. Was nun hievon mit der Spindel zu einem starken Faden gedreht wird, das nennen sie das Gespinst zur Kette, und die Kunst die dieses sauber anfertiget, die drelle Spinnerei.

D. j. Sok. Richtig.

Fr. Was aber nur lose zusammengedreht wird und durch Einflechtung der Kette bei der Bearbeitung des Walkers die gehörige Weichheit erhält, dies Gespinst ist das für den Einschlag, und die Kunst der es anheimfällt wollen wir die weiche Spinnerei nennen.

D. j. Sok. Ganz richtig.

Fr. Und nun ist der Theil der Weberei den wir bestimmen wollten schon Jedem klar.
283 Nemlich wenn der in der Wollenbereitung sich findende Theil der verbindenden Kunst durch gerades Einschieſsen des Einschlags in die Kette ein Geflecht hervorbringt, so wird nun das sämmtliche Geflecht das wollene Gewand sein, und die hiezu gesezte Kunst nennen wir die Weberei.

D. J. Sok. Ganz richtig.

Fr. Gut. Warum haben wir aber nicht gleich geantwortet die Weberei sei die Verflechtung des Einschlags und der Kette; sondern sind in einem weiten Kreise herumgegangen gar vieles unnüzerweise beschreibend?

D. J. Sok. Unnüzerweise scheint mir wenigstens nichts gesagt zu sein von dem was wir gesagt haben.

Fr. Das ist wol auch kein Wunder, aber es könnte dir doch so scheinen. Gegen dieses Uebel nun, wenn es dir vielleicht in Zukunft öfter wiederkommen sollte, denn das wäre auch kein Wunder, höre eine Rede, die auf alles dergleichen angewendet zu werden wol verdient,

D. J. Sok. Sage sie nur.

Fr. Zuerst also laſs uns überhaupt sehen was Uebermaaſs und Mangel ist, damit wir mit Grund loben und tadeln, was in solchen Unterhaltungen ausführlicher als billig gesagt wird, und was entgegengesezt.

D. J. Sok. Das wollen wir dann.

Fr. Wenn also unsere Rede auf diese Dinge selbst ginge, würde sie den rechten Weg einschlagen.

D. J. Sok. Auf welche?

Fr. Auf Länge und Kürze und überhaupt auf jedes Hervorragen oder Zurüktreten. Auf alles dies geht aber doch eben die Meſskunst?

D. J. Sok. Ja.

Fr. Laſs sie uns also in zwei Theile theilen, denn das bedürfen wir zu unserm jezigen Behuf.

D. J. Sok. Sage nur wie die Theilung geschehen soll.

Fr. So. Der eine bezieht sich auf ihr Theilhaben an Gröſse und Kleinheit in Verhält-

nifs zu einander; der andere auf des Werdens nothwendiges Wesen.

D. j. Sok. Wie meinst du das?

Fr. Dünkt dich nicht natürlich, dafs man sagen müsse das gröfsere sei als nichts anderes gröfser denn nur als das kleinere? und das kleinere wiederum kleiner als das gröfsere und als nichts anderes?

D. j. Sok. Das dünkt mich allerdings.

Fr. Wie aber was die Natur des Angemessenen übersteigt oder dahinter zurükbleibt, es sei in Reden oder Handlungen, müssen wir das nicht auch beschreiben als ein wirklich werdendes, wodurch ja auch vorzüglich die Guten und die Bösen unter uns sich von einander unterscheiden?

D. j. Sok. Offenbar.

Fr. Diese zwei verschiedenen Arten zu sein und beurtheilt zu werden müssen wir also annehmen für das Grofse und Kleine, und nicht nur wie wir vorher sagten in Beziehung auf einander; sondern vielmehr, wie es jezt erklärt worden, ist die eine in Beziehung auf einander, die andere in Beziehung auf das angemessene zu sezen. Weshalb aber, wollen wir das wol sehn?

D. j. Sok. Warum nicht?

Fr. Wenn jemand nicht zugeben will, dafs der Begriff des Gröfseren sich auf etwas anderes
284 beziehe als auf das kleinere, so wird er sich nie auf das angemessene beziehen. Nicht wahr?

D. j. Sok. Gewifs.

Fr. Und würden wir nicht die Künste selbst und alle ihre Werke zerstören durch diese Rede? und wird uns nicht eben auch die jezt gesuchte Staatskunst und die vorher erklärte Weberkunst verschwinden? Denn alle solche

suchen

suchen was gröſser oder geringer als das Angemessene ist, nicht als nichtseiend, sondern als für ihr Geschäft verderblich zu vermeiden. Und nur indem sie auf diese Weise das Angemessene bewahren vollbringen sie alles Gute und Schöne.

D. J. Sok. Wie könnten sie anders?

Fr. Machen wir aber daſs die Staatskunst uns verschwindet: so bleibt uns kein Ausweg um die königliche Wissenschaft zu suchen.

D. J. Sok. Gewiſs gar keiner.

Fr. Sollen wir nun wie wir bei dem Sophisten durchsezten das Nichtseiende sei, weil dahin allein die Rede sich retten konnte, so auch jezt durchsezen das Mehr und Weniger müsse meſsbar sein nicht nur gegen einander, sondern auch gegen die Entstehung des angemessenen. Denn unmöglich kann weder ein Staatsmann noch irgend ein Anderer von denen die es mit Handlungen zu thun haben unbestritten ein wahrhaft Kundiger sein, wenn dies nicht zugestanden wird.

D. J. Sok. Also müssen wir auf alle Weise auch jezt dasselbe thun.

Fr. Aber noch gröſser ist diese Arbeit, o Sokrates, als jene, und wir erinnern uns doch noch an jene wie lang sie währte. Aber voraussezen können wir darüber wol dieses mit allem Recht.

D. J. Sok. Was doch?

Fr. Daſs allerdings das jezt angeführte nöthig sein wird bei einer gründlichen Darlegung der Sache. Damit aber auch das gegenwärtige schön und genügend gezeigt werde, scheint dieser Saz uns reichlich zu helfen, da man doch annehmen muſs daſs auf gleiche Weise alle Künste bestehen und auch gröſseres und kleineres nicht nur gegen einander sondern

auch gegen die Entstehung des Angemessenen meſsbar ist. Denn wenn dies statt findet können auch jene bestehen, und bestehen jene so muſs auch dieses sein; ist aber eines von beiden nicht, so kann auch keines von beiden jemals sein.

D. j. Sok. Das ist richtig; allein was folgt weiter?

Fr. Offenbar werden wir nun die Meſskunst auf die Art wie jezt erklärt ist theilen, indem wir sie in zwei Theile zerschneiden, als den einen Theil derselben alle Künste sezend, welche Zahlen, Längen, Breiten, Tiefen und Geschwindigkeiten gegen ihr Gegentheil abmessen; als den andern alle die es thun gegen das angemessene und schikliche und gelegene und gebührliche und alles was in der Mitte zwischen zwei äuſsersten Enden seinen Siz hat.

D. j. Sok. Gar groſs ist jeder von diesen Abschnitten und gar weit unterschieden einer vom andern.

Fr. Was nemlich bisweilen, o Sokrates, viele gelehrte Männer in der Meinung etwas recht weises vorgetragen zu haben zu sagen pfle-
285 gen, daſs die Meſskunst auf alles werdende geht, das ist eben dies jezt erklärte. Denn Messung findet gewissermaſsen bei allem Kunstmäſsigen statt. Weil sie aber nicht gewöhnt sind was sie betrachten nach Arten einzutheilen: so werfen sie diese so sehr von einander verschiedenen Dinge in Eins zusammen, und halten sie für ähnlich; eben so thun sie dann auch wieder das Gegentheil indem sie anderes gar nicht nach einer ordentlichen Theilung von einander trennen, da doch wer zuerst die Gemeinschaft zwischen vielen bemerkt nicht eher ablassen sollte bis er alle Verschiedenheiten in derselben gesehen hat,

so viele nur ihrer auf Begriffen beruhen; und wiederum wenn die mannigfaltigen Unähnlichkeiten an einer Mehrheit erschienen sind, man nicht im Stande sein sollte eher scheu zu werden und aufzuhören, bis man alles verwandte innerhalb Einer Aehnlichkeit eingeschlossen und unter das Wesen Einer Gattung befaſst hat. Dies sei nun aber hierüber und über Mangel und Uebermaaſs zur Genüge gesprochen. Nur dies laſs uns in Acht nehmen, daſs wir zwei Arten der Meſskunst dafür gefunden haben, und laſs uns erinnern worin wir sagten daſs beide beständen.

D. J. Sok. Das wollen wir erinnern.

Fr. Nach dieser Erklärung nun laſs uns eine andere hinzufügen über das Gesagte selbst, und über jedes Verkehr in solchen Reden.

D. J. Sok. Was doch für eine?

Fr. Wenn uns jemand fragte über die Versammlungen derer, welche die Schrift wollen kennen lernen, ob wenn einer nach irgend einem Worte gefragt wird aus was für Buchstaben es bestehe, wir dann sagen wollen, die Frage geschehe mehr wegen des einen aufgegebenen oder deshalb damit er in allem was aufgegeben werden kann schriftkundiger werde.

D. J. Sok. Deshalb offenbar damit er es in allem werde.

Fr. Und wie? unsere Frage über den Staatsmann ist sie uns mehr um seinetwillen selbst aufgegeben worden, oder damit wir in allem dialektischer werden?

D. J. Sok. Offenbar um es in allem zu werden.

Fr. Gewiſs wird doch wenigstens kein irgend vernünftiger Mensch die Erklärung der Weberei um ihrer selbst willen suchen wollen.

Aber das glaube ich merken die meisten nicht, daſs es von den leicht zu erkennenden unter den Dingen gewisse wahrnehmbare Aehnlichkeiten giebt, welche es dann gar nicht schwer ist aufzuzeigen, wenn jemand einem, der Rechenschaft über etwas verlangt, nicht auf eine mühsame Weise, sondern ohne Erklärung leicht etwas darüber deutlich machen will. Von den gröſsten und wichtigsten aber giebt es kein handgreifliches Bild für die Menschen, durch dessen Aufzeigung, wer die Seele eines For-
286 schenden befriedigen will, wenn er es etwa irgend einer Art der Wahrnehmung vorhielte, sie hinlänglich befriedigen könnte. Deshalb muſs man darauf bedacht sein von jedem Erklärung geben und auffassen zu können. Denn das unkörperliche als das gröſste und schönste wird nur durch Erklärung und auf keine andere Weise deutlich gezeigt. Und hierauf bezieht sich alles jezt gesagte. Aber die Uebung ist in allen Dingen leichter am geringeren als am gröſseren.

D. J. Sok. Sehr schön gesagt.

Fr. Weshalb wir nun dieses alles vorgetragen laſs uns ja nicht vergessen.

D. J. Sok. Weshalb also?

Fr. Zunächst und gar nicht am wenigsten wegen eben jener Beschwerde über jene Weitläuftigkeit in der Erklärung der Weberei, die wir übel aufnahmen, und in der von der Umwälzung des Ganzen, und in der über das Sein des Nichtseienden beim Sophisten, indem wir bemerkten wie sehr lang dies alles war. Und über alles dieses haben wir uns Vorwürfe gemacht aus Besorgniſs daſs wir auſser dem langen auch ungehörig sprächen. Damit uns also dieses in Zukunft nicht wieder begegne, deshalb, sage, hätten wir alles bisherige erörtert.

D. J. Sok. Das soll geschehen; sprich nur weiter.

Fr. Ich sage demnach, daſs wir, du und ich, uns des jezt gesagten zu erinnern und immer Lob und Tadel über Länge und Kürze, wovon wir auch jedesmal reden mögen, zu ertheilen haben nicht nach Beurtheilung der Längen in Vergleich mit einander, sondern zufolge jenes Theiles der Meſskunst in welchem wie wir damals sagten nach dem schiklichen müsse gemessen werden.

D. J. Sok. Richtig.

Fr. Aber doch auch wieder danach nicht alles. Denn weder der zur bloſsen Belustigung angemessenen Länge werden wir anderes bedürfen als nur zum Ueberfluſs. Und eben so auch die für die Untersuchung des unmittelbar Aufgegebenen, um es aufs leichteste und schnellste zu finden, gebietet unsere Rede uns nicht als das erste, sondern nur als das zweite zu lieben; am meisten aber und zuerst das Verfahren selbst in Ehren zu halten, daſs man der Theilung nach Arten mächtig sei, und daher auch eine Rede, wenn sie gleich noch so lang müſste gesprochen werden um den Hörer erfinderischer zu machen, dennoch zu verfolgen und über die Länge nicht unwillig zu sein, und wiederum wenn sie nur kurz sein darf, eben so. Ferner auch daſs wer in solchen Verhandlungen die Länge der Reden tadelt und das Herumgehn im Kreise sich nicht will gefallen lassen, daſs der keinesweges nur so geradezu das Gesprochene abzuthun und zu tadeln habe, daſs es zu lang sei gegen das vorige, sondern auch zu bedenken, daſs er zeigen müsse wie es kürzer könnte gewesen sein und
doch die Unterredenden dialektischer gemacht 287
haben und erfinderischer in der Kundmachung

der Dinge durch die Rede; und daſs wir auf anderes Lob und Tadel wobei auf etwas anderes gesehen wird uns gar nicht zu bekümmern, und zu thun haben als ob wir auf solche Reden ganz und gar nicht hörten. Und hievon sei es nun genug, wenn auch du so meinst. Sondern laſs uns jezt wieder zum Staatsmann gehn und das vorher durchgeführte Beispiel der Weberei an ihm versuchen.

D. J. Sok. Wohl gesprochen, und laſs uns thun was du sagst.

Fr. Nicht wahr, von vielen Künsten welche ebenfalls Hüterinnen sind, oder vielmehr von allen welche mit Heerden zu thun haben ist der König uns schon abgesondert? Nur sind uns noch übrig, müssen wir sagen, die in dem Staate selbst zu den Mitursachen und Ursachen gehören, welche wir zuerst von einander trennen müssen.

D. J. Sok. Richtig.

Fr. Wisse aber daſs es schwer ist sie in zwei Theile zu theilen. Die Ursach davon wird uns, denke ich, wenn wir weiter gehen nicht minder deutlich werden.

D. J. Sok. So wollen wir es denn so thun.

Fr. Gliederweise wollen wir sie also wie die Opfer zertheilen, da es in die Hälften nicht gehen will. Denn in die möglichst nächste Zahl von dieser muſs man immer zerschneiden.

D. J. Sok. Wie wollen wir das also jezt machen?

Fr. Wie vorher, wo wir doch alle welche nur Werkzeuge für die Weberei hergaben als Mitursachen sezten.

D. J. Sok. Ja.

Fr. Dasselbe müssen wir nun auch jezt, und zwar noch mehr als damals thun. Die nur

irgend ein, sei es nun kleines oder grofses Werkzeug für den Staat verfertigen, diese müssen wir insgesammt als Mitursachen sezen. Denn ohne diese könnte weder ein Staat noch eine Staatskunst jemals bestehen, aber keines davon können wir doch als ein Werk der königlichen Kunst ansehen.

D. J. Sok. Freilich nicht.

Fr. Allein etwas schwieriges unternehmen wir zu thun durch Absonderung dieser Gattung von den übrigen. Denn von welchem Dinge man auch sagt, dafs es Werkzeug für ein gewisses anderes sei, wird das immer ganz glaubhaft gesagt scheinen. Dennoch aber wollen wir von einem andern unter den Dingen im Staate dieses behaupten.

D. J. Sok. Was doch meinst du?

Fr. Dafs es nicht dieselbe Eigenschaft hat. Denn nicht um Ursache zu sein dafs etwas entstehe wird es zusammengeschlagen, wie ein Werkzeug, sondern zu des bereits verfertigten Erhaltung.

D. J. Sok. Was meinst du doch für eins?

Fr. Was für troknes und nasses, für im Feuer gewesenes und nicht darin gewesenes auf mannigfaltige Weise verfertiget und mit Einem Namen Gefäfs genannt wird, ein gar weitläuftiger Begriff, und der mit unserer gesuchten Wissenschaft, wie ich glaube, gar nichts zu schaffen hat.

D. J. Sok. Wie sollte er auch?

Fr. Ferner ist eine dritte von diesen verschiedene Art von Sachen häufig zu sehen zu Land und zu Wasser, theils weit umherirrend theils nicht umherirrend, theils kostbar theils geringschäzig, Einen Namen aber führend, weil 288

es insgesammt um etwas bei sich aufzunehmen ein Siz für etwas wird.

D. J. Sok. Was doch meinst du?

Fr. Was wir Fahrzeug nennen, und was gar nicht der Staatskunst Werk ist, sondern weit mehr des Zimmermanns und Töpfers und Metallarbeiters.

D. J. Sok. Ich verstehe.

Fr. Und wie? sollen wir nicht als eine andere vierte Art diejenige angeben, wozu das meiste von dem vorher schon erwähnten gehört, alles was Kleidung ist, und die meisten Waffen und Mauern, und alles was aufgeworfen wird von Erde und Steinen, und tausenderlei anderes? Da es aber insgesammt um etwas zu umgeben und zu dekken verfertiget wird, könnte man es im allgemeinen und mit allem Recht Bedekkung nennen, und es bei weitem mehr für das Werk der Baukunst und der Weberei gröſstentheils und richtiger halten, als der Staatskunst.

D. J. Sok. Allerdings.

Fr. Wollen wir nun etwa als das fünfte alles was zum Schmukk gehört aufstellen, und die Malerkunst, und was durch Anwendung dieser Kunst und der Tonkunst als Nachbildung nur zu unserem Vergnügen hervorgebracht und mit Recht unter Einem Namen begriffen wird?

D. J. Sok. Unter welchem?

Fr. Spielwerk nennt man doch etwas?

D. J. Sok. Wie sollte man nicht!

Fr. Und das wird sich eben als gemeinschaftlicher Name für dies alles schikken. Denn nie wird etwas davon eines Geschäftes wegen sondern nur zum Spiel gemacht.

D. J. Sok. Auch das verstehe ich wol.

Fr. Was nun aber dem allen die Körper giebt, woraus und womit alle erwähnten Künste arbeiten, und was wiederum als eine mannigfaltige Gattung ein Erzeugniſs vieler anderen Künste ist, sollen wir das nicht als das sechste sezen?

D. J. Sok. Was meinst du wol?

Fr. Gold und Silber und was sich sonst hämmern läſst, und was die Holzschläger und Scheerer abschneidend den zimmernden und flechtenden Künsten liefern, und die Baumschäler welche den Gewächsen, so wie die Lederarbeiter welche den belebten Körpern die Haut abziehn, und alle Künste welche sich mit dergleichen abgeben, wie auch die den Kork und die Schreiberinde und die Riemen verfertigenden, was diese alle liefern um zusammengeseztes verschiedener Art aus allen Arten des nichtzusammengesezten zu verfertigen: dies alles benennen wir als eins und als den rohen unzusammengesezten Stoff für die Menschen, keinesweges aber als das Werk der königlichen Kunst.

D. J. Sok. Schön.

Fr. Dann wieder das Gewinnen der Nahrung, und was in den Leib eingemischt durch seine Theile die Theile des Leibes irgend zu stärken ein Vermögen besizt, dies nennen wir insgesammt als das siebente die Nahrung, wenn wir nicht einen anderen schöneren Namen haben. Und wenn wir dies der Kunst des Land- 289
baues und der Jagd und der Leibesübungen und der Heilkunst und Kochkunst anweisen, werden wir es richtiger stellen als unter die Staatskunst.

D. J. Sok. Das gewiſs.

Fr. Nun, glaube ich, daſs fast alles was man besizen kann, auſser den zahmen Thieren in diesen sieben Arten zu finden ist. Sieh nur

zu. Eigentlich nemlich sollte zuerst oben an stehn der rohe Stoff, nächst diesem das Werkzeug, das Gefäfs, das Fahrzeug, die Bedekkung, das Spielwerk, die Nahrung. Wir übergehen aber wenn uns etwa manches unwichtige entgangen ist, was sich in eines von diesen gröſseren nicht fügen kann, wie die Idee des Geldes, der Insiegel und aller aufgedrukten Zeichen. Denn für diese ist keine unter jenen groſsen Gattungen ganz angemessen, sondern einiges davon würde sich zum Schmukk anderes zu den Werkzeugen, mit Gewalt zwar, aber doch ganz gewiſs ziehen lassen und zusammenstimmen. Was aber zum Besiz der zahmen Thiere gehört, wenn man die Knechte ausnimmt, das wird die Heerdenzucht wie wir sie vorher eingetheilt haben wol ganz in sich befassen.

D. J. Sok. Allerdings.

Fr. Nun sind also noch die Knechte und alle anderen Diener übrig, unter denen ich wol ahnde daſs sich uns auch die zeigen werden, die sich auch um das Geflechte selbst mit dem Könige streiten, wie vorher mit dem Weber die, welche das Spinnen und Wollkämmen und anderes erwähnte treiben. Die übrigen alle sind als Mitursachen bezeichnet schon mit den eben erwähnten Werken drauf gegangen und von dem königlichen und staatskünstlerischen Geschäft abgesondert.

D. J. Sok. Das scheinen sie wenigstens.

Fr. Laſs uns also die noch übrigen betrachten und zwar nahe hinzutretend, damit wir sie fester ins Auge fassen.

D. J. Sok. Das müssen wir freilich.

Fr. Bei den hauptsächlichsten Dienern, von hier aus gesehen, werden wir freilich ein

ganz entgegengeseztes Geschäft und Leben finden als uns jezt ahndete.

D. J. Sok. Welche meinst du?

Fr. Die verkäuflichen und auf dieselbe Art auch erwerblichen, welche wir ohne Widerrede Knechte nennen, und von ihnen sagen dürfen daſs sie am wenigsten Anspruch machen auf die königliche Kunst.

D. J. Sok. Wie sollten wir das nicht?

Fr. Und wie? diejenigen Freien welche sich den eben erwähnten freiwillig zugesellen in der Dienstbarkeit, des Akkerbaues und der andern Künste Erzeugnisse einander zutragend und gegen einander ausgleichend, die einen auf dem Markte, die andern von Stadt zu Stadt ziehend über See und zu Lande, und Geld gegen Waaren oder auch gegen sich selbst umsezend, welche wir Geldwechsler und Kaufleute und Schiffsherren und Krämer nennen, sollten die sich wol irgend dazu drängen zur Staatskunst zu gehören?

D. J. Sok. Vielleicht wol zu der der Kauf- 290
leute.

Fr. Niemals aber werden wir doch die wir als Soldner dienen sehen und als Jedem bereitwillige Tagelöhner zugleich als solche erfinden, die auf die königliche Kunst Anspruch machen.

D. J. Sok. Wie sollten wir wol!

Fr. Und wie? etwa diejenigen, welche uns dergleichen Dienste zu leisten pflegen?

D. J. Sok. Wen? und was für Dienste meinst du?

Fr. Die, zu denen das Geschlecht der Herolde gehört, und die sich auf öffentliche Schriften verstehen und uns damit oft Dienste leisten, und manche andere, die vielerlei anderes für die öffentlichen Gewalten mühsam aus-

zurichten gar treflich sind, wie sollen wir die nennen?

D. j. Sok. Wie du schon sagtest, Diener, nicht Herrscher in den Staaten selbst.

Fr. Aber ich habe doch wol nicht ein Traumgesicht gesehen, daſs ich sagte, hier würden sich uns wol die zeigen, welche ganz vorzüglich mit der königlichen Kunst im Streit begriffen wären? Wiewol es freilich ganz ungereimt scheinen kann, diese in irgend einem dienenden Zustande suchen zu wollen.

D. j. Sok. Freilich wol.

Fr. Laſs uns also noch näher an die noch nicht geprüften uns heranmachen. Da sind zuerst die welche an der Wahrsagekunst einen Theil einer dienenden Wissenschaft besizen. Denn für Dollmetscher der Götter bei den Menschen werden sie ja gehalten?

D. j. Sok. Ja.

Fr. Dann wiederum auch das Geschlecht der Priester, welches, wie die Sitte sagt, unserer Geschenke an Opfern für die Götter kundig ist, wie wir sie nach ihrem Sinne beschenken sollen und wiederum von ihnen durch Gebete den Besiz des Guten erflehen. Und dies sind doch wol beides Theile einer dienenden Kunst?

D. j. Sok. Offenbar ja wol.

Fr. Nun scheinen wir doch schon eine Spur, der wir nachgehn können, gefaſst zu haben. Denn Priester und Wahrsager haben ja ein gar verständiges Ansehn, und genieſsen einer hohen Achtung wegen der Wichtigkeit ihres Geschäftes. So daſs in Aegypten kein König ohne Priesterthum regieren darf; sondern wenn auch etwa einer aus einem andern Geschlecht die Regierung gewaltsam an sich gerissen hat, so muſs er doch nothwendig noch nachher in dies

Geschlecht eingeweiht werden. Auch unter den Hellenen findet man häufig, daſs den höchsten obrigkeitlichen Personen die wichtigsten solcher Opfer zu verrichten übertragen sind. Ja auch bei euch liegt ja dies nicht weniger zu Tage. Denn wen das Loos zum Archon, der König genannt wird, macht, dem sagt man wären hier die feierlichsten und altväterlichsten Opfer übertragen.

D. J. Sok. Allerdings.

Fr. Diese also, die verloosten Könige und
die Priester und ihre Diener und noch eine gro- 291
ſse Menge Anderer die uns jezt erschienen sind
müssen wir betrachten, nach gänzlicher Absonde-
rung aller vorigen.

D. J. Sok. Welche meinst du nur?

Fr. Gar wunderliche.

D. J. Sok. Wie so?

Fr. Ein gar vielstämmiges Geschlecht wie sich gleich auf den ersten Anblikk zeigt. Denn viele der Männer gleichen den Löwen und Kentauren und anderen der Art; gar viele aber auch den Satyrn und den schwächeren aber gewandteren Thieren; oft verwandeln sie sich auch aus einer Gestalt und Eigenschaft in die andere. Kurz jezt, o Sokrates, glaube ich die Männer endlich erblikt zu haben.

D. J. Sok. Sprich nur. Denn du scheinst etwas gar wunderliches zu sehen.

Fr. Freilich; denn wunderliches kommt Allen aus der Unwissenheit her. Ist mir doch noch jezt dasselbe gar plözlich begegnet. Denn ich war ganz zweifelhaft als ich den Chor, der mit den Staatsangelegenheiten sich beschäftigt, erblikte.

D. J. Sok. Welchen doch?

Fr. Den gröſsten Tausendkünstler unter allen Sophisten und den erfahrensten in diesen Künsten, den wir, wie schwer er auch von den wahrhaft königlichen und Staatsmännern abzusondern sein mag, dennoch absondern müssen, wenn wir das gesuchte recht klar sehen wollen.

D. j. Sok. Davon dürfen wir aber doch auf keine Weise ablassen.

Fr. Gewiſs nicht, wenn es nach mir geht. Sage mir also dieses.

D. j. Sok. Was doch?

Fr. Ist nicht die Monarchie eine von den Regierungen des Staates?

D. j. Sok. Ja.

Fr. Und nach der Monarchie würde einer, glaube ich, die Obergewalt der Wenigen anführen.

D. j. Sok. Wie sollte er nicht?

Fr. Und die dritte Gestalt der Staatsverfassung, ist das nicht die Regierung der Menge, welche Demokratie genannt wird?

D. j. Sok. Allerdings.

Fr. Und werden diese nicht gewissermaſsen aus dreien fünfe, wenn zwei davon sich aus sich selbst andere Namen hervorbringen?

D. j. Sok. Was für welche doch?

Fr. Wenn man doch auf das gewaltsame und freiwillige sieht, auf Armuth und Reichthum, auf Gesez und Gesezlosigkeit, welche darin Statt haben: so theilt man jede von den beiden in zweie, und benennt die Monarchie, als begriffe sie zwei Arten, mit zwei Namen, die Tyrannei die eine, die andere das Königthum.

D. j. Sok. Richtig.

Fr. Und so auch den von Wenigen beherrschten Staat mit zwei Namen, Aristokratie und Oligarchie.

D. j. Sok. Allerdings.

Fr. In der Demokratie aber mag nun mit Gewalt oder mit ihrem guten Willen die Menge über die welche das Vermögen in Händen haben regieren, und mag sie die Geseze genau beobachten oder auch nicht, so pflegt sie doch niemals jemand mit einem anderen Namen zu benennen.

D. j. Sok. Das ist wahr. 292

Fr. Wie nun? Glauben wir nun irgend eine von diesen Staatsverfassungen sei richtig, in wiefern sie durch diese Bestimmungen bestimmt ist, durch die Anzahl, ob es Einer ist oder Wenige oder Viele, oder durch Armuth und Reichthum, oder nach dem gewaltsamen und freiwilligen, und ob sie sazungsmäſsig oder ohne Geseze besteht?

D. j. Sok. Warum nicht? und was sollte doch dagegen sein?

Fr. Folge mir nur so, um es genauer zu betrachten.

D. j. Sok. Wie doch?

Fr. Ob wir bei dem anfänglich gesagten bleiben oder davon abgehn wollen?

D. j. Sok. Von welchem meinst du?

Fr. Die königliche Regierung sagten wir sei eine Erkenntniſs.

D. j. Sok. Ja.

Fr. Und nicht nur so eine aus allen, sondern eine sondernde und vorstehende nehmen wir erst aus den anderen heraus?

D. j. Sok. Ja.

Fr. Und aus der vorstehenden wiederum eine für unbeseelte Werke und eine für lebendige Wesen, und so sind wir immer weiter theilend bis hieher gekommen, ohne je die Erkenntniſs fahren zu lassen; nur was für eine sie wäre, konnten wir immer noch nicht recht ausmitteln.

D. j. Sok. Richtig gesagt.

Fr. Das sehen wir also doch, daſs weder das Viele noch das Wenige noch das Freiwillige oder Unfreiwillige noch Reichthum oder Armuth die Bestimmung darüber enthalten darf, sondern eine Erkenntniſs muſs es sein, wenn wir anders dem vorigen folgen wollen.

D. j. Sok. Daſs wir das aber nicht thun sollten ist ganz unmöglich.

Fr. Nothwendig also müssen wir jezt darauf Acht haben, in welcher von diesen nun wol eine Erkenntniſs sich ſinden kann über die Beherrschung der Menschen, die gewiſs fast die schwierigste ist wie die wichtigste zu erwerben. Denn sie müssen wir sehen, um zu wissen was für Leute wir zu trennen haben von dem vernunftmäſsigen Könige, als solche die sich zwar dafür ausgeben Staatsmänner zu sein, auch viele dessen überreden, es aber keinesweges sind.

D. j. Sok. Das müssen wir allerdings thun, wie auch unsere Rede uns schon vorher angedeutet hat.

Fr. Meinst du nun etwa, die Menge im Staate sei im Stande diese Erkenntniſs zu erlangen?

D. j. Sok. Wie sollte sie wol!

Fr. Aber in einer Stadt von tausend Männern könnten doch ihrer wol hundert oder wenn auch nur funfzig im Stande sein sie gründlich zu erwerben?

D. j. Sok. Die leichteste wäre sie dann wol unter allen Künsten. Denn wir wissen ja daſs unter tausend Männern nicht so viel von den übrigen in Hellas sich auszeichnende Brettspieler gefunden werden, geschweige denn Könige. Denn wer die königliche Kunst besizt, den müssen wir, er mag nun regieren oder nicht,

auch

nach unserer vorigen Rede doch immer König nennen.

Fr. Sehr gut erinnert. Und daraus, meine ich, folgt, daſs man die richtige Regierung bei 293
Einem oder Zweien oder gar Wenigen suchen muſs, wenn es eine richtige giebt.

D. j. Sok. Wie sollte man anders!

Fr. Von diesen aber, mögen sie nun mit dem guten Willen der Beherrschten regieren oder wider ihren Willen, und nach geschriebenen Sazungen oder ohne solche, und dabei reich sein oder arm, müssen wir glauben, wie wir jezt meinen, daſs sie jegliche Regierung welche es auch sei nach der Kunst verwalten werden; so wie wir die Aerzte nicht weniger dafür halten, sie mögen uns nun mit oder wider unsern Willen heilen, und dabei schneiden, brennen oder welchen Schmerz sonst uns zufügen, und mögen es nach geschriebenen Vorschriften thun oder ohne solche, und arm oder reich sein, in allen Fällen werden wir ihnen nichts desto weniger zugestehen daſs sie Aerzte sind, so lange sie nur kunstgerecht dem Leibe vorstehn und ihn reinigen, mögen sie uns übrigens magerer machen oder fleischiger, wenn es nur zum Besten des Leibes geschieht um ihn besser zu machen aus einem schlechteren, und sie ihn, wie jeder der etwas pflegt sein zu pflegendes, erhalten. So werden wir sagen, denke ich, und nicht anders ergebe sich die richtige Bestimmung der ärztlichen und jeder anderen Aufsicht und Regierung.

D. j. Sok. Offenbar freilich.

Fr. Nothwendig ist also auch unter den Staatsverfassungen, wie es scheint, diejenige die richtige vor allen andern und einzige Staatsverfassung, in welcher man bei den Regierenden

wahrhafte und nicht nur scheinbare Erkenntniſs findet, mögen sie nun nach Gesezen oder ohne Geseze regieren und über Gutwillige oder Gezwungene und arm sein oder reich: denn hievon ist gar nichts niemals irgendwie für die Richtigkeit mit in Anschlag zu bringen.

D. j. Sok. Schön.

Fr. Und wenn sie auch Einige tödten oder verjagen, und so zu seinem Besten den Staat reinigen, oder auch Kolonien wie die Schwärme der Bienen anderwärts hinsenden und ihn kleiner machen, oder Andere von auſsen her unter die Bürger aufnehmen und ihn gröſser machen, so lange sie nur Erkenntniſs und Recht anwendend ihn erhalten und aus einem schlechten möglichst besser machen, werden wir immer nach diesen Bestimmungen diese Staatsverfassung für die einzig richtige erklären müssen. Die wir aber sonst so nennen, dürfen wir gar nicht für ächte und wahrhafte ausgeben, sondern für Nachahmerinnen jener, von denen die wohlgeordneten sie besser, die anderen schlechter nachahmen.

D. j. Sok. Das übrige, o Fremdling, scheint ganz untadelig gesagt, daſs sie aber auch ohne Geseze herrschen sollen, ist hart anzuhören.

Fr. Du bist mir um ein weniges zuvorgekommen durch deine Frage, o Sokrates. Denn eben wollte ich dich dasselbe fragen, ob du mit allem zufrieden bist, oder ob dir etwas zuwider
294 ist von dem Gesagten. Nun liegt ja schon zu Tage, daſs wir werden durchgehen müssen, wie es wol damit stehen mag, daſs auch ohne Geseze könne richtig regiert werden.

D. j. Sok. Freilich.

Fr. Auf gewisse Weise nun ist wol offenbar, daſs zur königlichen Kunst die gesezge-

bende gehört; das Beste aber ist, wenn nicht die Geseze Macht haben, sondern der mit Einsicht königliche Mann. Weifst du weshalb?

D. J. Sok. Sage weshalb du meinst.

Fr. Weil das Gesez nicht im Stande ist das für Alle zuträglichste und gerechteste genau zu umfassen, und so das wirklich beste zu befehlen. Denn die Unähnlichkeit der Menschen und der Handlungen, und dafs niemals nichts so zu sagen Ruhe hält in den menschlichen Dingen, dies gestattet nicht, dafs irgend eine Kunst in irgend etwas für Alle und zu aller Zeit gleichförmig sei. Das geben wir doch wol zu?

D. J. Sok. Wie sollten wir nicht!

Fr. Das Gesez aber sehen wir doch, dafs es eben hiernach strebt, wie ein selbstgefälliger und ungelehriger Mensch, der nichts will anders als nach seiner eigenen Anordnung thun und auch Niemanden weiter anfragen lassen, auch nicht wenn jemanden etwas neues und besseres gekommen ist aufser der Ordnung die er selbst festgestellt hat.

D. J. Sok. Richtig. Genau so wie du jezt gesagt hast macht es das Gesez uns Allen.

Fr. Unmöglich also kann sich zu dem niemals gleichförmigen das richtig verhalten, was durchaus gleichförmig ist.

D. J. Sok. So scheint es.

Fr. Weshalb es nun doch nothwendig ist Geseze zu geben, wenn gleich das Gesez nicht das richtigste ist, wollen wir davon die Ursache aufspüren?

D. J. Sok. Allerdings.

Fr. Es giebt doch auch bei Euch, wie auch in anderen Städten, Uebungen vieler Menschen zusammen im Lauf oder sonst worin aus Wetteifer.

D. j. Sok. Gar viele freilich.

Fr. Wol! wiederholen wir uns also was die welche diese Uebungen kunstmäſsig verstehen darüber anordnen, wo sie zu gebieten haben.

D. j. Sok. Was doch?

Fr. Sie glauben doch es sei nicht möglich sie ganz genau im einzelnen auszuarbeiten, so daſs sie jedem besonders das für seinen Leib angemessenste aufgäben; sondern etwas mehr aus dem Groben glauben sie müsse man im Allgemeinen für Viele die Anordnung des dem Leibe zuträglichen abfassen.

D. j. Sok. Schön.

Fr. Daher messen sie denn Allen insgesammt gleiche Anstrengungen zu, und lassen sie zugleich anfangen und zugleich auch wieder aufhören mit Laufen, Ringen und den übrigen Leibesübungen.

D. j. Sok. So ist es.

Fr. So laſs uns denn auch vom Gesezgeber glauben, der seinen Heerden vorsteht in Sachen des Rechtes und ihres gegenseitigen Verkehrs, daſs er nicht im Stande sein werde, indem er allen insgesammt gebietet, jedem Einzelnen genau das Gebührende anzuweisen.

295 D. j. Sok. Wahrscheinlich ist es wol.

Fr. Sondern nur so dem Haufen insgemein und im Ganzen genommen; und den Einzelnen wird er nur so aus dem Groben Geseze geben, er mag sie nun schriftlich abfassen, oder in ungeschriebenen vaterländischen Gebräuchen gesezgebend sein.

D. j. Sok. Richtig.

Fr. Richtig freilich. Denn wie wäre einer wol im Stande, o Sokrates, sein ganzes Lebenlang für jeden Einzelnen da zu sizen, um ihm

mit aller Genauigkeit das Gebührliche anzuordnen? Denn könnte das freilich einer von denen welche die königliche Kunst besizen: so würde er wol bleiben lassen, meine ich, sich selbst Schranken zu sezen, indem er diese sogenannten Geseze schriebe.

D. j. Sok. Nach dem vorhin Gesagten freilich, Fremdling.

Fr. Und noch mehr wol, o Bester, nach dem was wir noch sagen wollen.

D. j. Sok. Und was wäre das?

Fr. Dieses. Lafs uns bei uns selbst sprechen, wenn ein Arzt oder einer der den Leibesübungen vorsteht verreisen wollte, und, wie er glaubte, geraume Zeit von denen die er zu besorgen hat abwesend sein, und dabei nicht glaubte, dafs die Uebenden oder die Kranken seine Anordnungen behalten würden: so würde er sie ihnen ja wol aufschreiben? oder wie?

D. j. Sok. Gewifs.

Fr. Und wie wenn gegen seine Meinung die Reise kürzer währte und er wiederkäme, dann sollte er es nicht wagen gegen dieses Aufgeschriebene anderes anzuordnen, wenn sich für die Kranken etwas anderes besser eignete etwa der Winde wegen, oder weil sonst etwas in der Witterung über Erwarten anders als gewöhnlich erfolgt wäre? sondern sollte dabei beharren und meinen, das ehemals gesezlich vorgeschriebene dürfe nicht übertreten werden, weder von ihm indem er anderes verordnete, noch von dem Kranken indem der etwas anderes als aufgeschrieben ist zu thun wagte, weil dies nemlich das heilkundige und gesunde wäre, was aber davon abwiche schädlich sein müfste und nicht kunstmäfsig? Oder würde das nicht in jeder Wissenschaft und wahren Kunst, wel-

che es auch sei, auf alle Weise die allerlächerlichste Gesezgebung sein?

D. j. Sok. Auf alle Weise freilich.

Fr. Wenn aber was gerecht ist und ungerecht, schön und häſslich, gut und böse, einer aufgezeichnet oder auch unaufgezeichnet den Heerden der Menschen vorgeschrieben hat, wie sie eben Staatenweise geweidet werden nach den Gesezen derer, die dies aufgeschrieben, dem sollte es, wenn er selbst der es kunstgemäſs abgefaſst hat oder ein anderer ähnlicher wiederkäme, nicht freistehn anderes von diesem
296 abweichend zu verordnen? Oder müſste nicht auch dies Verbot nicht minder als jenes in Wahrheit lächerlich erscheinen?

D. j. Sok. Wie sollte es nicht?

Fr. Weiſst du auch was hierüber die Meisten zu sagen pflegen?

D. j. Sok. Ich entsinne mich wenigstens dessen jezt gleich nicht so.

Fr. Es klingt gar schön. Sie sagen nemlich, wer bessere als die bisherigen Geseze wisse, der solle Geseze geben, wenn er nemlich seinen Staat dazu überreden kann, sonst aber nicht.

D. j. Sok. Wie nun? ist das nicht recht?

Fr. Vielleicht. Wenn aber nun Einer ohne zu überreden das bessere erzwingt, beantworte mir doch wie dieser Zwang heiſsen soll? Doch lieber noch nicht, sondern zuvor in dem vorigen.

D. j. Sok. Was meinst du doch?

Fr. Wenn einer seinen Kranken nicht überredet, aber die Kunst recht inne hat und ihn besseres als das Geschriebene zu thun nöthiget, sei es nun ein Kind oder ein Mann oder ein Weib; wie soll wol dieser Zwang heiſsen? Nicht eher ganz anders als so wie das gegen die Kunst ge-

fehlte genannt wird, ungesund? Und kann nicht wer hiezu gezwungen worden ist alles eher mit Recht sagen, nur nicht daſs ihm ungesundes und kunstwidriges widerfahren sei von dem zwingenden Arzte?

D. J. Sok. Du hast vollkommen Recht.

Fr. Wie heiſst uns nun das gegen die Staatskunst gefehlte? Nicht das Schändliche, das Böse, das Ungerechte?

D. J. Sok. Allerdings.

Fr. Die nun gezwungen werden gegen das Geschriebene und Hergebrachte anderes gerechteres, besseres und schöneres als das bisherige zu thun, sprich wenn diese sich nun über solchen Zwang beklagen wollen, und ihre Klage soll nicht die allerlächerlichste unter allen sein, muſs sie nicht eher jedes andere aussagen, als daſs den Gezwungenen schändliches und ungerechtes und Böses widerfahren wäre von den Zwingenden?

D. J. Sok. Vollkommen richtig.

Fr. Oder ist etwa wenn der zwingende reich ist, dann das erzwungene recht, wenn aber arm, dann ungerecht? Oder muſs nicht vielmehr, habe einer nun mit Ueberredung oder ohne Ueberredung, Reicher oder Armer, nach den Schriften oder gegen die Schriften das Zuträgliche gethan, dies auch hier die richtigste Bestimmung sein für die rechte Einrichtung des Staates, wie der weise und gute Mann die Angelegenheiten der Beherrschten einrichten wird; so daſs wie der Steuermann des Schiffes und der Schiffsgesellschaft Bestes immer wahrnehmend ohne Schriften auszustellen, sondern seine Kunst
zum Gesez machend seine Mitschiffenden erhält, 297
so auch auf die nemliche Weise bei denen die so zu regieren verstehen die rechte Staatsverfassung

sei, daſs sie die Kraft der Kunst höher stellen als die Geseze? Und was auch die mit Einsicht Regierenden thun, das ist ohne Fehl, so lange sie nur das Eine groſse bewahren, daſs sie nach Vernunft und Kunst denen im Staate immer das gerechteste austheilend im Stande sind sie zu erhalten, und immer zum Besseren vom Schlechteren hinzuführen nach Vermögen.

D. j. Sok. Es ist nichts einzuwenden hiegegen.

Fr. Aber auch wol dagegen wird nichts aufzubringen sein?

D. j. Sok. Wogegen meinst du?

Fr. Daſs nie eine Menge von was für Menschen es auch sei, zu dieser Erkenntniſs gelangen und im Stande sein kann vernunftmäſsig einen Staat zu verwalten; sondern nur unter Wenigen und bei geringer Zahl oder dem Einen muſs man jene Eine richtige Staatsverfassung suchen, die übrigen aber nur als Nachahmungen sezen, wie auch vorher gesagt wurde, deren einige besser andere schlechter jene nachahmen.

D. j. Sok. Wie meintest du doch das? denn ich habe auch vorher das nicht recht verstanden von den Nachahmungen.

Fr. Wäre das denn nicht gar arg, wenn Jemand einen solchen Gegenstand aufregte und dann wieder hinwürfe ohne ihn durchzuführen, bis er den jezt darin begangenen Fehler aufzeigte?

D. j. Sok. Welchen doch?

Fr. Einen solchen haben wir zu suchen, der uns gar nicht gewohnt ist noch auch leicht zu sehen; dennoch müssen wir versuchen ihn zu fassen. Wolan denn, wenn uns dies die einzige richtige Staatsverfassung ist, die wir beschrieben haben, so weiſst du wol müssen die

übrigen dadurch daſs sie sich der Schriften von dieser bedienen sich erhalten, indem sie das thun was jezt gelobt wird, wiewol es nicht das richtigste ist.

D. j. Sok. Was doch?

Fr. Daſs keiner im Staate sich unterstehen darf irgend etwas gegen die Geseze zu thun, und der es sich unterstände mit dem Tode und auf das allerhärteste bestraft wird. Und dies ist auch wirklich das richtigste und schönste als das zweite, nemlich wenn man das erste vorherbeschriebene bei Seite sezt. Wie nun aber dieses zu geschehen pflegt, was wir als das zweite angenommen haben, das laſs uns nun zu Ende bringen. Nicht wahr?

D. j. Sok. Allerdings.

Fr. Kehren wir also zu jenen Bildern zurükk mit denen wir nothwendig immer die königlichen Herrscher vergleichen.

D. j. Sok. Zu was für welchen?

Fr. Zu dem edlen Steuermann und dem Arzte der werth wie Viele zu achten. An diesen nemlich wollen wir uns einen Entwurf davon bilden und den betrachten.

D. j. Sok. Wovon doch?

Fr. Davon, als wenn wir Alle von ihnen dächten, daſs sie uns aufs ärgste mitspielten.
Wem sie nemlich eben helfen wollten, dem 298
hülfen sie, wen sie aber verstümmeln wollten von uns, den verstümmelten sie durch Schneiden und Brennen, und lieſsen sich noch Kosten dafür bezahlen wie Abgaben, von denen sie wenig oder nichts auf den Kranken verwenden und das übrige selbst mit ihren Leuten verbrauchen. Ja am Ende lieſsen sie sich gar noch von Verwandten oder Feinden des Kranken Geld geben und brächten ihn um. Und die Schiffer wieder-

um thäten tausenderlei anderes dergleichen, liefsen einen arglistigerweise an den Landungsplätzen einsam zurükk, und würfen wenn sie auf der See Unglükk hätten die Waaren über Bord oder verursachten anderen Schaden. Wenn wir also in dieser Meinung einen solchen Rath über sie pflögen, es solle keiner von diesen Künsten länger gestattet sein unumschränkt zu regieren weder über Knechte noch Freie, sondern wir wollten eine Gemeine zusammenberufen, wo es auch denen die nichts von der Sache verstehn und Arbeitern anderer Art freistehn solle, ihre Meinung über Schifffahrt und Krankheit mit dazu zu geben, wie wir uns der Arzneimittel und der heilkünstlerischen Werkzeuge bei den Kranken zu bedienen hätten, und wie der Schiffe und der schifffahrtlichen Werkzeuge zum Besten der Schiffe, und über die Gefahren bei der Schifffahrt selbst von Wind und Wellen und auch bei dem Zusammentreffen mit Seeräubern, und so auch wenn grofse Schiffe ein Gefecht auszuhalten haben mit anderen solchen. Was dann den Meisten gut dünke über diese Dinge, mögen nun Aerzte und Schiffer oder mögen Unkundige dabei gerathen haben, das würde auf spizige Tafeln oder auf Säulen geschrieben oder ungeschrieben als wolhergebrachter Gebrauch festgestellt, und hiernach müfste dann von nun an die Schifffahrt betrieben und die Pflege der Kranken eingerichtet werden.

D. j. Sok. Offenbar gar wunderliche Dinge erzählst du.

Fr. Und jährlich würden Herrscher über die Menge bestellt entweder aus den Reichen oder aus dem gesammten Volke wen eben das Loos träfe, und die bestellten Gewalthaber

herrschten dann nach dem Buchstaben die Schiffe steuernd und die Kranken heilend.

D. j. Sok. Das ist noch ärger.

Fr. Sieh auch noch was nächstdem folgt. Wenn nemlich das Jahr eines Gewalthabers um ist, dann muſs ein Gericht bestellt werden von Männern entweder vorzugsweise aus den Reichen oder aus dem gesammten Volk, und die gewählten müssen dann diejenigen welche an der Regierung gewesen vor sich führen und sich 299
Rechenschaft ablegen lassen; und wer Lust hätte könnte sie anklagen daſs sie nicht nach den Vorschriften dieses Jahr über die Schiffe gesteuert hätten und nicht nach alter urväterlicher Sitte. Und eben so mit denen welche die Kranken geheilt haben. Und wer dann für schuldig erkannt wird dem müssen einige von ihnen bestimmen was ihm widerfahren oder was er bezahlen soll.

D. j. Sok. Freilich; wer sich freiwillig dazu verstände unter solchen zu regieren, dem geschähe Recht, was er auch immer erleiden oder bezahlen müſste.

Fr. Dann müſste noch ein Gesez gegeben werden auſser allen diesen, wenn von jemand herauskäme daſs er die Steuermanns- und Schifffahrtskunst oder das heilsame und die eigentlichen Lehren der Heilkunde von Luft und Wärme und Kälte zu erforschen suchte anderswie als aus den Vorschriften, und irgend etwas über diese Dinge erklügelte, daſs der zuerst ja nicht ein Heilkundiger oder Schifffahrtskundiger heiſsen solle, sondern ein eingebildeter und spizfindiger Sophist, und dann daſs ihn als einen Verderber der Jugend und der sie überredete sich der Steuermannskunst und der Heilkunst nicht nach den Gesezen zu befleiſsigen, sondern un-

umschränkt über Schiffe und Leute regieren zu wollen, daſs ihn als einen solchen Jeder der Lust hätte verklagen und wohin er gehört vor Gericht laden könne. Und ergiebt sich dann, daſs er den Gesezen und Vorschriften zuwider Junge oder Alte überredet habe, daſs man ihn auf das äuſserste bestrafe. Denn es sei nicht nöthig weiser zu sein als die Geseze. Denn es brauche ja auch niemand unwissend zu sein in dem arzneikundigen und heilsamen und in dem steuermannskundigen und zur Schifffahrt gehörigen; sondern wer Lust habe könne ja die niedergeschriebenen Geseze und die bestehenden väterlichen Gebräuche erlernen. Wenn es nun so wie wir es jezt beschreiben um alle diese Erkenntnisse stände, o Sokrates, und um die Kunst des Feldherrn und der gesammten Nachstellung jeder Art, und um jeden Theil der sämmtlichen Malerei oder der Nachahmung oder der Baukunst oder alles dessen was irgend zur Verfertigung der Gefäſse gehört, oder des Landbaues und der gesammten Kunst mit den Gewächsen umzugehn; oder wenn wir auch eine Pferdezucht oder sämmtliche übrige Viehzucht nach Vorschriften betrieben sähen, oder die Wahrsagekunst oder was sonst für Theile die dienende Kunst umfaſst, oder auch die Kunst des Brettspiels oder die gesammte Rechenkunst mit bloſsen Zahlen und mit Flächen, Tiefen und Geschwindigkeiten, was würde wol werden aus allem was so betrieben würde nach Vorschriften und nicht mit Kunst?

D. j. Sok. Offenbar würden uns alle Künste gänzlich untergehen und könnten sich auch in Zukunft gar nicht wieder erzeugen wegen des das Forschen untersagenden Gesezes; so daſs das Leben, welches jezt schon schlecht genug

ist, zu einer solchen Zeit gar nicht würde zu leben sein.

Fr. Und wie dann, wenn wir darauf beständen alles erwähnte solle nach Vorschriften 300
geschehen und über die Vorschriften solle uns ein durch Stimmenmehrheit erkohrener oder einer den es zufällig träfe die Aufsicht führen, und dieser unterstände sich dann, ohne sich um die Vorschriften zu bekümmern, aus Eigennuz oder aus besonderer Gunst abweichend von ihnen anders zu handeln ohne alle Einsicht: würde daraus nicht noch ein weit gröſseres Uebel entstehen als das vorige?

D. j. Sok. Vollkommen wahr.

Fr. Denn wer, meine ich, gegen die Geseze, die doch auf langer Erfahrung beruhen, und bei denen immer einige Rathgeber verständig gerathen und die Menge mit überredet haben sie so festzusezen, wer so gegen diese zu handeln wagt, der werde statt eines Fehlers einen noch viel gröſseren Fehler machen, und uns alles Handeln noch weit ärger zerstören als die Vorschriften selbst.

D. j. Sok. Wie sollte er nicht?

Fr. Daher ist dies nun für Alle, welche über irgend etwas einmal Geseze und Vorschriften gestellt haben, der nächstbeste Weg, daſs sie hiegegen weder einen Einzelnen noch die Menge jemals das mindeste thun lassen.

D. j. Sok. Richtig.

Fr. Nun sind das doch überall nur Nachbildungen des Wahren, was so von den Wissenden nach Vermögen aufgezeichnet ist.

D. j. Sok. Wie anders?

Fr. Aber von dem Wissenden, dem wahrhaften Staatsmann, sagten wir doch, wenn wir uns recht erinnern, daſs er mit Kunst gar vieles

in seinem Geschäft vornehmen werde, ohne sich um das Geschriebene zu bekümmern, wenn ihm etwas anderes besser scheint als das was er selbst aufgeschrieben und etwa welchen geschikt hat die in Verlegenheit waren.

D. j. Sok. Das sagten wir freilich.

Fr. Wenn also auch ein Einzelner oder eine Menge die ihre bestehenden Geseze hat gegen diese irgend etwas anderes einzurichten wagt, als wäre es so besser: so thun sie daran so gut sie können dasselbe was jener wahre thut.

D. j. Sok. Allerdings.

Fr. Wenn sie aber nun Unkundige sind und doch dergleichen thun, so versuchen sie freilich das wahre nachzuahmen, sie werden aber alles gar schlecht nachahmen. Sind sie aber Kunstverständige, dann wäre es nicht mehr Nachahmung, sondern eben jenes wahreste und richtigste selbst.

D. j. Sok. Allerdings wol.

Fr. Von vorher aber steht uns doch fest, daſs nirgends der groſse Haufen irgend einer Kunst sich zu bemächtigen im Stande ist.

D. j. Sok. Das steht fest.

Fr. Giebt es also eine königliche Kunst, so kann der Haufe der Reichen und das Volk insgesammt diese Staatswissenschaft doch niemals besizen.

D. j. Sok. Wie sollte das auch gehn!

Fr. Also müssen jene Staaten, wie es scheint, wenn sie jenen wahren Staat des Einen kunstmäſsig herrschenden aufs beste nachahmen
301 wollen, wenn ihre Geseze einmal bestehen niemals etwas thun, weder gegen die geschriebenen noch gegen die väterlichen Gebräuche.

D. j. Sok. Das hast du sehr schön erklärt.

Fr. Wenn nun die Reichen jenen nachahmen, so nennen wir einen solchen Staat Aristokratie; wenn sie sich aber um die Geseze nichts bekümmern, dann Oligarchie.

D. j. Sok. So scheint es.

Fr. Und wiederum wenn ein Einziger nach Gesezen herrscht, den Wissenden nachahmend, so nennen wir ihn König, ohne also durch den Namen den, der mit Erkenntniſs, von dem zu unterscheiden der nur nach Vorstellung den Gesezen gemäſs allein herrscht.

D. j. Sok. So machen wir es wol.

Fr. Und nicht wahr, wenn auch ein wahrhaft Kundiger allein herrschte, so wird er doch auf alle Weise mit demselben Namen König und mit keinem anderen genannt werden; daher es denn nur fünf Namen giebt für die jezt aufgestellten Verfassungen.

D. j. Sok. So scheint es ja.

Fr. Wie aber wenn ein Alleinherrschender weder nach Gesezen noch nach Gewohnheiten handelt, sondern sich anstellt wie der Wissende, als müsse er nemlich auch gegen das vorschriftliche das Bessere thun, und es leitet ihn Begierde oder Unkunde bei dieser Nachahmung, muſs nicht jeder solcher ein Tyrann heiſsen?

D. j. Sok. Wie könnte er anders?

Fr. Auf diese Weise also, sagen wir, haben wir den König und den Tyrannen; die Oligarchie aber und Aristokratie und Demokratie, wenn die Menschen jenen Einen, den Alleinherrscher, verschmähen, und nicht glauben daſs Einer einer solchen Macht jemals würdig sein könne, so daſs er mit Tugend und Erkenntniſs regierend Allen was gerecht und gewissenhaft ist richtig austheilen wolle und könne, sondern daſs er jedem von uns wie er wolle Leides anthue

und ihn tödte oder ihm sonst Schaden zufüge. Denn gäbe es nur einen: so würden sie wol zufrieden sein unter ihm zu wohnen, der den genau genommen allein richtigen Staat glükselig beherrschte.

D. j. Sok. Wie sollten sie nicht!

Fr. Nun aber, da es wie wir auch sagen in den Staaten keinen König so giebt wie in den Bienenschwärmen einer aufwächst, der sich gleich nach Leib und Seele einzig unterscheidet: so müssen sie eben zusammentreten wie es scheint um Schriften zu verfassen, und dabei der Spur des wahrhaften Staates nachgehn.

D. j. Sok. So scheint es.

Fr. Wundern wir uns also noch, Sokrates, wie doch in solchen Staaten soviel übles geschehen kann und noch geschehen wird, da sie auf einem solchen Grunde beruhen, daſs sie nach Schriften und Gewohnheiten, nicht nach Erkenntniſs ihre Geschäfte verrichten, da ja jeder sieht, daſs in jeder andern Verwaltung, wenn sie sich dessen bedienen wollte, alles untergehn müsse wobei man so zu Werke ginge? Oder
302 wollen wir uns vielmehr darüber wundern, wie stark doch ein Staat von Natur ist. Denn gar viele Staaten sind seit undenklicher Zeit in diesem Falle gewesen, und doch bestehen einige davon noch immer und gehen nicht zu Grunde. Viele freilich gehen auch unter wie lekk gewordene Schiffe und sind untergegangen und werden noch untergehn wegen des Steuermanns und der Schiffsleute Schlechtigkeit, die in den gröſsten Dingen die gröſste Unwissenheit besizen, und ohnerachtet sie in Staatssachen von gar nichts etwas verstehen, doch meinen in allen Stükken unter allen Wissenschaften diese gerade am sichersten inne zu haben.

D. J. Sok.

D. j. Sok. Vollkommen wahr.

Fr. In welchem nun unter diesen nicht vollkommenen Staaten am wenigsten schwer ist zu leben, denn schwer ist es in allen, und welcher dagegen der unleidlichste ist, das sollten wir doch untersuchen. Denn wenn es auch für das was wir uns jezt vorgenommen haben nur eine Nebensache ist, so ist es doch im Ganzen wol das weshalb wir Alle alles andere thun.

D. j. Sok. Wir wollen. Warum auch nicht?

Fr. Dieselbige also von den dreien sagt man sei zugleich ausgezeichnet vor allen die unleidlichste und auch die leidlichste.

D. j. Sok. Wie meinst du das?

Fr. Nicht anders als die Alleinherrschaft und die Herrschaft der Wenigen und die der Menge, das sind meine ich die drei, deren wir von Anfang an in der uns jezt zugeflossenen Untersuchung erwähnten.

D. j. Sok. Das waren sie freilich.

Fr. Diese schneiden wir nun einzeln entzwei und machen sechse daraus, indem wir die vollkommene gänzlich von ihnen abgesondert lassen als die siebente.

D. j. Sok. Wie das?

Fr. Aus der Alleinherrschaft schneiden wir das Königthum und die Tyrannei, und wiederum aus der Herrschaft der Wenigen links die Aristokratie und dann die Oligarchie, und endlich die Herrschaft der Vielen sezten wir damals nur einfach als Demokratie, jezt aber müssen wir auch diese als zweifach sezen.

D. j. Sok. Wie aber und wonach wollen wir sie theilen?

Fr. Gar nicht anders als die übrigen; denn wenn sie auch keinen zwiefachen Namen

hat, so findet doch das nach Gesezen herrschen und gesezlos bei ihr eben so gut statt als bei den übrigen.

D. j. Sok. Das freilich.

Fr. Damals nun als wir den vollkommnen Staat suchten, war uns dieser Schnitt zu gar nichts nuz, wie wir auch vorher gezeigt haben. Nachdem wir nun aber jenen ganz herausgenommen und die andern als nothwendig gesezt haben, so theilt nun doch das gesezmäſsige und gesezwidrige jede von diesen in zwei Hälften.

D. j. Sok. Das erhellt wol, nun die Erklärung davon gegeben ist.

Fr. Die Alleinherrschaft nun, in gute Vorschriften die wir Geseze nennen eingespannt, ist die beste unter allen Sechsen, gesezlos aber beschwerlich, und die allerlästigste darin zu leben.

D. j. Sok. Das mag wol sein.

Fr. Die Herrschaft der Wenigen nun wol-
303 len wir, wie denn Wenige das Mittel ist zwischen Eins und Vielen, so auch selbst für die mittlere zwischen beiden halten. Die Herrschaft der Menge aber für ganz schwach und weder im Guten noch im Bösen etwas groſses vermögend im Vergleich mit den übrigen, weil nemlich die Gewalten in ihr unter Viele ins Kleine zertheilt sind. Darum ist sie unter allen diesen Staaten der schlechteste, wenn sie gesezlich sind; sind sie aber gesezlos, dann ist diese die beste. Und sind alle ungebunden: so trägt es den Preis davon in der Demokratie zu leben; sind sie aber ordentlich, dann muſs man am wenigsten in dieser leben, sondern in der ersten ist es dann bei weitem am besten und vorzüglichsten, mit Ausnahme der siebenten. Denn die muſs man, wie einen Gott unter Men-

schen, aus allen anderen Staatsverfassungen aussondern.

D. j. Sok. So scheint es allerdings zu werden und zu folgen, und wir müssen thun wie du sagst.

Fr. Also müssen wir auch Alle welche sich mit diesen Staatsverfassungen zu thun machen aussondern, daſs sie nicht Staatsmänner sind sondern Partheimänner, und nur groſse Puppen regieren, selbst auch solche seiend und als die gröſsten Nachahmer und Tausendkünstler auch die gröſsten Sophisten unter den Sophisten sind.

D. j. Sok. Ganz richtig scheint sich jezt dieser Ausspruch gegen die sogenannten Staatskundigen gewendet zu haben.

Fr. Gut. Dies ist uns also gerade wie im Drama, wie ich auch vorher sagte, ein Kranz von Kentauren und Satyrn zu sehen den wir von der Staatskunst absondern müſsten, und nun endlich glüklich abgesondert haben.

D. j. Sok. So scheint es.

Fr. Es ist uns aber noch etwas anderes schwierigeres als dieses übrig, weil es sowol der königlichen Gattung näher verwandt als auch schwerer festzuhalten ist. Und es gemahnt mich als ginge es uns wie denen die das Gold reinigen.

D. j. Sok. Wie das?

Fr. Erde und Steine und vieles andere sondern auch jene Arbeiter zuerst aus. Nach diesem aber bleibt ihnen noch in der Mischung das dem Golde verwandte auch köstbare nur im Feuer abzusondernde Erz und Silber, bisweilen auch Stahl, welches durch wiederholte Schmelzungen und Läuterungen mit Mühe abgesondert

uns endlich das reine Gold an und für sich sehen läſst.

D. j. Sok. So sagt man ja daſs es geschehe.

Fr. Auf dieselbe Weise nun scheint auch jezt das übrige fremdartige und nicht befreundete von der Wissenschaft des Staates abgesondert, das kostbare und verwandte aber noch zurük zu sein. Dazu gehört nun die Kriegskunst und die Rechtswissenschaft, und die Redekunst sofern sie mit der königlichen in Ver-
304 bindung steht und durch Ueberzeugung vom Gerechten die Verhandlungen im Staate leiten hilft, was man nun, so leicht es eben gehen will, ausscheiden muſs, und dann erst jenen von uns gesuchten bloſs und allein für sich aufzeigen kann.

D. j. Sok. Offenbar muſs man irgendwie versuchen dies zu bewirken.

Fr. Soviel als Versuch hinreicht soll er wol ans Licht kommen. Und zwar durch die Tonkunst muſs man versuchen ihn darzustellen. Sage mir also.

D. j. Sok. Was denn?

Fr. Es giebt doch ein Erlernen der Tonkunst und überhaupt aller mit einer Handarbeit verbundenen Künste?

D. j. Sok. Das giebt es.

Fr. Und wie? welche von allen diesen wir nun lernen sollen und welche nicht, sollen wir sagen daſs es auch darüber eine Erkenntniſs giebt, oder wie?

D. j. Sok. Daſs es eine giebt wollen wir sagen.

Fr. Und daſs sie eine andere sei als jene Künste selbst werden wir doch zugeben?

D. j. Sok. Ja.

Fr. Und sollte wol keine von ihnen über die andere herrschen? oder etwa jene verschiedenen über diese leztere? oder sollen wir sagen, daſs diese über alle übrigen Aufsicht führe und herrsche?

D. j. Sok. Diese leztere, was man zu lernen hat oder nicht, über jene.

Fr. Ueber die welche gelernt wird und über die welche lehrt behauptest du daſs sie uns herrschen müsse?

D. j. Sok. Gar sehr.

Fr. Und so auch wol die ob man überreden soll oder nicht, über die welche zu überreden versteht?

D. j. Sok. Wie anders?

Fr. Wol. Wem sollen wir nun zuschreiben daſs er mit Erkenntniſs die Menge und das Volk zu überreden verstehe vermittelst Geschichtserzählung, nicht ordentlicher Belehrung?

D. j. Sok. Offenbar müssen wir auch dies der Redekunst zuschreiben.

Fr. Zu wissen aber, ob man etwas bei diesem oder jenem durch Ueberredung oder durch Gewalt durchsezen solle, oder vielleicht ganz und gar nicht, welcher Wissenschaft sollen wir dies wiederum beilegen?

D. j. Sok. Offenbar der, welche über die sprechende und überredende herrscht.

Fr. Und das wäre doch wol keine andere, denke ich, als die des Staatsmannes?

D. j. Sok. Ganz richtig.

Fr. Auch dies rednerische scheint sich also schnell abgesondert zu haben von dem staatskünstlerischen als eine andere Art, welche jener Dienste leistet?

D. j. Sok. Ja.

Fr. Was sollen wir nun aber von dieser Geschiklichkeit denken?

D. j. Sok. Von welcher?

Fr. Der, wie man mit allen Krieg führen müsse mit denen man beschlossen hat Krieg zu führen? Sollen wir diese für eine kunstlose oder für eine künstlerische erklären?

D. j. Sok. Und wie könnten wir das wol für kunstlos halten, was die Feldherrnkunst und jede sonst im Kriege vorkommende ausübt?

Fr. Die aber welche, ob man Krieg führen oder sich freundschaftlich auseinandersezen solle, im Stande ist kundigerweise zu überlegen, sollen wir diese für eine andere als jene sezen oder für dieselbe mit ihr?

D. j. Sok. Dem vorigen zufolge nothwendig für eine andere.

Fr. Also werden wir auch annehmen müs-
305 sen, daſs leztere über die erstere herrscht, wenn wir es dem vorigen gemäſs bestimmen wollen.

D. j. Sok. Das denke ich.

Fr. Welche nun sollen wir wol wagen einer so gewaltigen und groſsen Kunst als die gesamme Kriegskunst ist zur Herrin zu sezen, ausgenommen jene wahrhaft königliche?

D. j. Sok. Keine andere.

Fr. Also nicht als die Staatswissenschaft dürfen wir, da sie ja nur eine dienende ist, die Wissenschaft des Feldherrn sezen?

D. j. Sok. Nicht füglich.

Fr. Wol, laſs uns nun auch die Verrichtung der Richter, welche gehörig richten, betrachten.

D. j. Sok. Das wollen wir.

Fr. Verrichtet sie nun wol etwas mehr, als daſs sie in Bezug auf allerlei Verkehr alles gesezliche was von dem gesezgebenden Könige

festgestellt ist zusammenfassend darnach urtheilt, mit Hinsicht darauf was als Recht festgestellt ist und was als Unrecht, wobei sie ihre eigenthümliche Tugend beweiset niemals durch Geschenke oder Furcht oder Mitleid oder irgend andere Feindschaft oder Freundschaft bewogen, irgend gegen des Gesezgebers Anordnung die gegenseitigen Beschuldigungen schlichten zu wollen?

D. j. Sok. Nichts anderes; sondern wie du es erklärt hast, so weit geht eigentlich das Gebiet ihrer Verrichtung.

Fr. Also auch von der Stärke der Richter finden wir daſs sie nicht die königliche ist, sondern die Wächterin der Geseze und die Dienerin jener.

D. j. Sok. So scheint es ja.

Fr. Und soviel ist zu sehen, wenn man alle die bisher beschriebenen Künste betrachtet, daſs keine von ihnen sich irgend als Staatskunst gezeigt hat. Denn die wahrhaft königliche hat nicht selbst etwas zu verrichten, sondern nur über die welchen Verrichtungen obliegen zu herrschen, weil sie Zeit und Unzeit des Anfangs und der Stärke alles wichtigen im Staate erkennt; die Andern haben was ihnen aufgetragen ist zu verrichten.

D. j. Sok. Richtig.

Fr. Darum ist von denen jezt durchgenommenen keine weder über die anderen herrschend noch über sich selbst, sondern mit einem eigenen Geschäft hat es jede von ihnen zu thun, und führt daher auch ihren besonderen Namen von der Eigenthümlichkeit dieses Geschäftes.

D. j. Sok. So scheint es wenigstens.

Fr. Aber die über alle diese herrschende, die Geseze und alles andere im Staate besorgende

und alles zusammenwebende richtige Beschaffenheit des Ganzen, diese könnten wir doch wenn wir ihr Geschäft mit ihrem Namen umfassen wollten mit dem gröſsten Rechte, wie mich dünkt, die Staatskunst nennen?

D. j. Sok. Allerdings.

Fr. Wollen wir sie also jezt etwa nach dem Muster der Webekunst durchgehn, nun uns auch alle Gattungen dessen was im Staate vorkommen kann bekannt geworden sind?

D. j. Sok. Gar sehr gern.

Fr. Also die königliche Zusammenflechtung scheint es müssen wir erklären wie sie beschaffen ist, auf welche Weise sie in einander flicht, und was für ein Gewebe sie uns dadurch liefert.

D. j. Sok. Offenbar.

Fr. Etwas gewiſs sehr schwer zu zeigendes
306 ist uns nun nothwendig geworden wie es scheint.

D. j. Sok. Auf alle Weise also muſs es erklärt werden.

Fr. Daſs nemlich ein Theil der Tugend mit einer andern Art derselben gewissermaſsen im Streit sein könne, dagegen werden die in Reden Streitsüchtigen leicht etwas einzuwenden haben aus den gemeinen Meinungen.

D. j. Sok. Das verstehe ich nicht.

Fr. Vielleicht so. Die Tapferkeit denke ich doch hältst du dafür daſs sie ein Theil der Tugend sei?

D. j. Sok. Freilich.

Fr. Und die Besonnenheit für verschieden von der Tapferkeit; aber auch sie für einen Theil desselbigen wie jene?

D. j. Sok. Ja.

Fr. Ueber diese beiden nun muſs ich einen wunderbaren Saz aufzustellen wagen.

D. j. Sok. Was für einen?

Fr. Daſs sie auf gewisse Weise gar sehr mit einander in Feindschaft und Zwietracht stehn in gar vielen Dingen.

D. j. Sok. Wie meinst du das?

Fr. Keinesweges freilich eine gewöhnliche Meinung. Denn man sagt ja daſs alle Theile der Tugend unter einander Freund sind.

D. j. Sok. Ja.

Fr. Laſs uns also, aber recht wohl aufmerkend, zusehn ob dies so ganz allgemein gilt, oder ob es nicht auf alle Weise etwas darunter giebt was mit dem Verwandten Streit hat.

D. j. Sok. Sage nur wie wir es untersuchen sollen.

Fr. Wir müssen in Allem suchen was wir schön nennen, aber in zwei entgegengesezte Arten aufstellen.

D. j. Sok. Erkläre es noch deutlicher.

Fr. Schnelligkeit und Schärfe, sowol körperlich als in der Seele und in den Bewegungen der Stimme, und sowol in diesen selbst als in den Bildern davon und allem was die Tonkunst nachahmend und die Malerkunst in Abbildern darstellt, hievon hast du wol selbst schon etwas gelobt oder es Andere loben gehört.

D. j. Sok. Wie sollte ich nicht?

Fr. Erinnerst du dich auch wol auf welche Weise sie dies bei allen diesen Dingen thun?

D. j. Sok. Nein.

Fr. Wenn ich nun nur im Stande wäre, so wie ich es denke es dir auch deutlich zu machen durch die Rede.

D. j. Sok. Wie solltest du das nicht?

Fr. Du scheinst so etwas für leicht zu halten. Laſs es uns also an den einander fast entgegengesezten Gattungen betrachten. In gar

vielen Handlungen nemlich und gar oft wenn wir uns der Schnelligkeit, Kräftigkeit und Beweglichkeit des Gedankens oder des Leibes oder auch der Stimme erfreuen, benennen wir dies alles lobend mit einem und demselben Namen, nemlich der Tapferkeit.

D. j. Sok. Wie so?

Fr. Das ist kräftig und tapfer, pflegen wir ja zu sagen, und schnell und männlich und beweglich eben so, und allemal legen wir die erwähnte Benennung insgemein allem so gearteten bei und loben es damit.

D. j. Sok. Ja.

Fr. Wie aber die ruhige Art des Werdens, loben wir die nicht ebenfalls in vielen Handlungen?

307 D. j. Sok. Und gar sehr.

Fr. Und sagen wir nicht das entgegengesezte davon aus, wie von jenem, indem wir dies aussprechen?

D. j. Sok. Wie das?

Fr. Wenn wir, was ruhiges und besonnenes im Gemüth vorgeht, bewundernd anführen, und was in Handlungen langsames und sanftes, und was an der Stimme gedämpft und tief ist, und jede gemessene Bewegung und alles in schönen Künsten wobei zur rechten Zeit Langsamkeit angewendet wird, dann legen wir diesem insgesammt nicht den Namen der Tapferkeit bei, sondern den der Sittsamkeit.

D. j. Sok. Vollkommen wahr.

Fr. Wiederum aber wenn beiderlei zur Unzeit geschieht, dann wenden wir um und tadeln auch beides, indem wir ihm auch so entgegengesezte Namen beilegen.

D. j. Sok. Wie das?

Fr. Was sich schärfer und schneller und härter als erfordert wird beweist, das nennen wir übermüthig und toll, das schwerfälligere und langsamere und weichere aber feigherzig und träge. Und gewiſs werden wir fast immer dies alles und die besonnene Natur und die tapfere in dem entgegengesezten als feindselige Zwietracht hegende Kräfte weder mit einander vermischt finden in den für sie gehörigen Handlungen, noch auch werden wir diejenigen welche sie in der Seele haben anders als sehr uneins unter einander finden wenn wir ihnen nachgehn.

D. j. Sok. Wo meinst du denn?

Fr. In allem solchen was wir jezt anführten, und wie du ja denken kannst in noch vielem anderen. Denn jeder nach seiner Verwandschaft loben sie einiges als das ihnen eigenthümliche und tadeln das der Andersgesinnten als ihnen fremdartig, und gerathen dadurch gar sehr und über viele Dinge in Feindschaft.

D. j. Sok. Das scheinen sie wol.

Fr. Oft nun ist die Uneinigkeit dieser Eigenschaften nur ein Scherz, in den wichtigsten Dingen aber wird sie die verhaſsteste Krankheit unter allen für die Staaten.

D. j. Sok. In was für welchen meinst du?

Fr. Wo es auf die Anordnung des gesammten Lebens ankommt. Denn die ausgezeichnet sanften sind auch immer darauf bedacht ein stilles Leben zu führen, indem sie ganz für sich nur ihre eignen Angelegenheiten besorgen, und sowol zu Hause mit Allen auf diese Art umgehen, als sie auch mit andern Staaten gleichermaſsen bemüht sind immer auf irgend eine Art Frieden zu halten. Und vermöge dieser Neigung, wenn sie unzeitiger ist als sie sollte, werden sie wenn sie nach ihrem Willen handeln unvermerkt

selbst unkriegerisch, und machen die Jünglinge gleichfalls zu solchen, und fallen jedem Angreifenden anheim, wodurch sie dann in gar wenig Jahren mit ihren Kindern und dem gesammten Staate oft aus Freien unvermerkt Knechte werden.

308 D. j. Sok. Einen argen und harten Erfolg giebst du an.

Fr. Wie aber die mehr zur Tapferkeit sich neigenden, stimmen die nicht ihren Staat immer zu irgend einem Kriege wegen ihrer mehr als gut ist heftigen Begierde nach einem solchen Leben, und verwikkeln ihn dadurch mit vielen und Mächtigen in Feindschaft, ja bringen wol gar ihr Vaterland ins Verderben und in die Knechtschaft und Gewalt seiner Feinde?

D. j. Sok. Auch das geschieht.

Fr. Wie sollten wir also nicht sagen daſs hierin beide Arten immer viel Feindschaft gegen einander unterhalten von der stärksten Art?

D. j. Sok. Auf keine Weise können wir das läugnen.

Fr. Also was wir von Anfang suchten das haben wir gefunden, daſs verschiedene Theile der Tugend nicht wenig unter einander uneins sind von Natur, und auch die welche sie besizen eben dazu machen.

D. j. Sok. Das scheinen sie in der That.

Fr. Laſs uns nun auch dies dazunehmen.

D. j. Sok. Welches?

Fr. Ob wol eine von den zusammensezenden Künsten irgend eines ihrer Werke, wenn es auch das unbedeutendste wäre, gutwillig aus schlechtem und gutem bilden wird? oder ob nicht jede Kunst überall das schlechte nach Vermögen verwirft, und nur das tüchtige und gute nimmt, und aus diesem dann, Aehnliches und

Unähnliches in Eins verarbeitend, eine bestimmte Kraft oder Gestalt verfertiget?

D. j. Sok. Wie sollte sie nicht das lezte?

Fr. Also wird auch ihrer Natur nach die wahre Staatskunst niemals gutwillig aus guten und schlechten Menschen irgend einen Staat bilden, sondern offenbar wird sie sie erst durch Erziehung prüfen, und nach der Prüfung denen die sich darauf verstehen zum Unterricht und zur Besorgung übergeben unter ihrer eignen Anordnung und Aufsicht, wie die Weberei über die Wollkämmer und andere, welche die zu ihrem Gewebe nothwendigen Vorarbeiten verrichten, immer die Aufsicht führt, ihr Geschäft begleitend anordnet und ihnen solche Arbeit aufgiebt zu verrichten, wie sie glaubt daſs zu ihrem Gewebe tüchtig sein werde.

D. j. Sok. Allerdings.

Fr. Eben so scheint mir auch die königliche Kunst selbst die Oberaufsicht zu führen über alle gesezliche Erzieher und Lehrer, und ihnen nicht zu gestatten etwas zu üben, was eine ihrer Mischung nicht angemessene Gesinnung hervorbringen könnte, sondern darin allein zu unterrichten befiehlt sie, und die welche nicht vermögen an tapferer und besonnener Gesinnung Theil zu nehmen und was sonst zur Tugend führt, sondern in Gottlosigkeit, in Frevel und Ungerechtigkeit durch die Gewalt einer bösartigen Natur hineingestoſsen werden, diese stöſst sie aus durch Todesstrafen und durch Verwei- 309
sungen, oder züchtiget sie durch die härtesten Beschimpfungen.

D. j. Sok. So soll es wenigstens sein.

Fr. Die aber wiederum in Thorheit und groſser Niedrigkeit des Sinnes sich herumwälzen unterjocht sie in das Sklavengeschlecht.

D. j. Sok. Ganz richtig.

Fr. Von den übrigen aber deren Naturen zu dem edleren mit Hülfe der Erziehung fähig sind gebildet zu werden und kunstmäſsig Vermischung mit einander einzugehn, von diesen versucht sie die zur Tapferkeit mehr sich hinneigenden, deren derbere Gemüthsart ihr als das für die Kette geeignete erscheint, und die anderen zum sittsamen, welche nach dem vorigen Bilde gleichsam das fettere, weichere, einschlagartige Gespinnst sind, wie auch beide einander entgegenstreben, dennoch auf folgende Weise mit einander zu verbinden und zu verflechten.

D. j. Sok. Auf welche denn?

Fr. Zuerst indem sie wie es der Verwandschaft gemäſs ist den ewigen Theil ihrer Seele durch ein göttliches Band vereiniget, und nächst dem göttlichen auch den thierischen durch ein menschliches.

D. j. Sok. Wie meintest du das wieder?

Fr. Die wahrhaft wahre Vorstellung von dem Gerechten, Schönen und Guten und dessen Gegentheil, wenn sie wohl begründet der Seele einwohnt, nenne ich eben das göttliche in einem dämonischen Geschlecht.

D. j. Sok. Das gehört sich auch wol so.

Fr. Und von dem staatskundigen und guten Gesezgeber wissen wir daſs ihm allein gebührt, mit Hülfe der Muse der königlichen Kunst eben dies denen einzubilden, welche einer richtigen Erziehung theilhaftig werden, wie wir eben von ihnen gesagt?

D. j. Sok. Man sollte es denken.

Fr. Wer aber dies, o Sokrates, zu bewirken unvermögend ist, dem wollen wir nie den Namen beilegen dessen Bedeutung wir jezt untersuchen.

D. j. Sok. Ganz richtig.

Fr. Wie also? Wenn eine tapfere Seele jene Wahrheit ergreift, wird sie nicht gezähmt werden und dann vorzüglich mit dem Gerechten Gemeinschaft zu haben begehren; ergreift sie aber jene nicht, dann sich zu einer wilderen Natur mehr hinneigen?

D. j. Sok. Wie anders?

Fr. Und wiederum die sittsame Natur wenn sie jener Vorstellungen sich bemächtiget wird sie dann nicht das wahrhaft besonnene und sittliche wie es im Staate sein soll werden? wenn sie aber mit dem was wir meinen nicht in Gemeinschaft tritt, dann mit gröſstem Recht in den schimpflichen Ruf der Stumpfsinnigkeit kommen?

D. j. Sok. Allerdings.

Fr. Aber für Böse unter sich oder auch für Gute mit Bösen wollen wir nicht sagen daſs diese Verflechtung und Verbindung jemals haltbar sein, noch daſs sich deren irgend eine Kunst für solche im Ernst bedienen werde.

D. j. Sok. Wie sollte sie auch!

Fr. Aber den schon von ihrer Geburt an
gutgearteten und ihrer Natur gemäſs gebildeten 310
Gemüthern allein werden diese Vorstellungen durch die Geseze sich einbilden, und eben unter diesen dies nun das kunstmäſsige Heilmittel und wie wir gesagt haben das göttlichere Band sein für die von Natur einander unähnlichen und entgegengesezt fortstrebenden Theile der Tugend.

D. j. Sok. Vollkommen wahr.

Fr. Die übrigen Bande menschlicher Art sind, wenn nur dieses göttliche vorhanden ist, weder schwer zu sehen, noch wenn man sie gesehen hat schwer in Anwendung zu bringen.

D. j. Sok. Wie so aber und welche sind es?

Fr. Durch die Ehegeseze und Verbindungen der Kinder und auch einzeln durch die Verheirathungen und Ausstattungen. Denn die Meisten binden hiebei nicht richtig zusammen zum Behuf der Kindererzeugung.

D. j. Sok. Wie so?

Fr. Daſs auf Reichthum und Macht hiebei Jagd gemacht wird, weshalb sollte man sich nur die Mühe geben dies noch ernsthaft zu tadeln?

D. j. Sok. Für nichts freilich.

Fr. Eher wäre es billig über diejenigen welche hiebei auf die Abkunft sehen etwas zu sagen, ob sie auch nicht der Sache gemäſs handeln.

D. j. Sok. Das wäre wol billig.

Fr. Und freilich handeln sie nach gar keinem richtigen Grunde, wenn sie nur der augenbliklichen Bequemlichkeit nachgehend mit denen sich gefallen die ihnen ganz ähnlich sind, und die Unähnlichen nicht leiden mögen weil sie auf das Beschwerliche dabei allzuviel Rüksicht nehmen.

D. j. Sok. Wie das?

Fr. Die Sittsamen und Bescheidenen suchen wiederum ihre Gemüthsart, heirathen soviel es sich thun läſst nur von solchen, und geben auch ihre Töchter wiederum nur an solche aus. Eben so macht es auch das tapfere Geschlecht, und geht seiner Natur nach, da beide Arten hievon ganz das Gegentheil thun sollten.

D. j. Sok. Wie? und weshalb?

Fr. Weil die Tapferkeit, wenn sie viele Geschlechter hindurch ohne sich mit der besonnenen Natur vermischt zu haben wieder erzeugt wird, anfänglich zwar sich durch Kräftigkeit hervorthut, am Ende aber ganz in Tollheiten ausschlägt.

D. j. Sok. Wahrscheinlich.

Fr. Und wiederum die schamhafte Seele wenn sie sich ganz unvermischt mit mannhafter Kekheit viele Geschlechter hindurch erzeugt mufs träger werden als recht ist, und damit endigen ganz und gar zu verkümmern.

D. j. Sok. Auch das wird sich wahrscheinlich so ereignen.

Fr. Diese Bande nun sagte ich wären gar nicht schwer zu knüpfen, wenn nur über das Schöne und Gute beide Arten dieselben Vorstellungen haben. Denn dies ist einzig und allein das ganze Geschäft jener königlichen Zusammenwebung, dafs sie niemals lasse die besonnene und die tapfere Gemüthsart sich von einander trennen, sondern sie durch Gleichgesinntheit und Ehre und Schande und öffentliche Meinung und durch Geiseln die sie einander ausgeben zusammenschlägt und so jenes glatte und feine Gewebe aus ihnen verfertigt und ihnen gemeinschaftlich alle Gewalten in den Staaten überläfst.

D. j. Sok. Wie das?

Fr. Indem sie wo nur Ein Herrscher nö- 311
thig ist einen solchen der beides in sich vereiniget zum Vorsteher wählt; wo aber mehrere, da beides mit einander vermischt. Denn besonnener Herrscher Gemüthsart wird zwar für das vorsichtige, gerechte und heilsame sorgen; aber einer gewissen durchgreifenden Schärfe und Kekheit des Handelns ermangeln.

D. j. Sok. Das dünkt mich freilich auch.

Fr. Die Tapferkeit hingegen wird in Absicht auf Gerechtigkeit und Vorsichtigkeit hinter jener zurükstehn, aber im Handeln selbst sich sehr auszeichnen. Dafs es aber um den Staat in allen Dingen was das Allgemeine und was die Einzelnen betrifft wohlstehn könne, wenn diese

nicht einmal beide vorhanden sind ist ganz unmöglich.

D. j. Sok. Wie sollte es auch nicht!

Fr. Dies also wollen wir sagen sei die Vollendung des Gewebes der ausübenden Staatskunde, daſs in einander eingeschossen und verflochten werde der tapferen und der besonnenen Menschen Gemüthsart, wenn die königliche Kunst durch Uebereinstimmung und Freundschaft beider Leben zu einem gemeinschaftlichen vereinigend, das herrlichste und trefflichste aller Gewebe bildend, alle übrigen Freien und Knechte in den Staaten zusammenfassend unter diesem Geflechte zusammenhält und wieweit es einem Staate gegeben sein kann glükselig zu werden, davon nirgend etwas ermangelnd herrsche und regiere.

Sok. Vortrefflich, o Fremdling, hast du uns nun wieder den königlichen und Staatsmann dargestellt.

DAS GASTMAHL.

Einleitung.

Wenn jemand die beiden vorhergehenden Gespräche gelesen, und nun indem er dieses folgen sieht auf den Anfang des Sophisten zurüksehend fragte, warum doch der eleatische Fremdling von den dreien über welche ihn Sokrates fragte, den Sophisten, den Staatsmann und den Philosophen, was die seines Ortes hielten von dem Wesen eines jeden und ihrer Verschiedenheit unter einander, nur zwei beantwortet, den dritten aber nicht, und wir ihm antworteten, daſs der eleatische Fremdling, weil es ihm frevelhaft gewesen den Sophisten zuerst darzustellen, den Versuchen diesen zu finden schon die Beschreibung des Philosophen ohne ihn jedoch zu nennen eingemischt, wie wir bereits dort in der Einleitung bemerkt, und daſs Platon, auch abgesehen von dieser Vorausnahme ermüdet von der schon zweimal wiederholten strengen Form, die nur durch den eingemischten Scherz gemildert werden konnte und erheitert, nicht auch den Philosophen noch auf dieselbe Weise darstellen wollte; so daſs die Trilogie von dieser Seite angesehen gewiſs unvollendet geblieben, für den aber der es auf eine freiere Weise betrachtet nur schöner und herrlicher vollendet worden ist, eben durch unser vorliegendes Ge-

spräch das Gastmahl und das nächstfolgende den Phädon, in welchen beiden zusammengenommen Platon uns ein Bild des Philosophen darstellt in der Person des Sokrates, und zwar im Phädon, von welchem hier nicht genauer die Rede sein kann, wie er im Tode erscheint, in unserem Gastmahl aber derselbe wie er gelebt verherrlichet wird in der Lobrede des Alkibiades, welche doch offenbar der Gipfel und die Krone des ganzen Gespräches ist und uns den Sokrates darstellt in dem unermüdlichen Eifer der Betrachtung und in der freudigen Mittheilung, in der Verachtung der Gefahr und in der Herrschaft über die äuſseren Dinge, in der Reinheit aller seiner Verbindungen und in seiner inneren Göttlichkeit unter dem leichten und fröhlichen Schein, kurz in der vollendeten Tüchtigkeit des Leibes und der Seele und also des ganzen Lebens: wenn wir dies antworteten, wie wir denn nicht anders antworten können, so wird es wol den meisten auffallen, weil es ungewohnt ist die beiden Gespräche aus diesem Gesichtspunkte zu betrachten, und wol nur Wenigen etwas gesagt scheinen, den Meisten aber nichts, weil doch in beiden Gesprächen, wenn man auch der Schilderung des Sokrates mehr zuschreiben will als zu geschehen pflegt, das übrige doch nicht so zurüktreten darf, und es eben so schwer scheinen möchte zu erklären, wie doch zu dieser Lobrede des Alkibiades die vorigen Reden über die Liebe sollten gekommen sein, als wie zu diesen wenn man sie als die Hauptsache ansieht jene Lobrede. Allein unsere Antwort war auch nur für die erste Nachfrage eine Hälfte die sich nicht herausnimmt mehr zu sein als das Ganze. Vielmehr beruht sowol die Verwandschaft desselben mit dem

Phädon als auch die Stelle welche wir ihm einräumen auf den Liebesreden nicht minder als auf der Zugabe des Alkibiades, und nur aus dem aufgestellten Gesichtspunkt möchte das Ganze wirklich als ein Ganzes erscheinen, so dafs wir auch behaupten möchten, wer das Gastmahl aufser dieser Verbindung und Abzwekkung nur für sich wie es gewöhnlich geschieht betrachtet, der habe, wenigstens was die Composition betrifft, auch nur gleichsam die äufsere, auch schön und zierlich gearbeitete aber doch muthwillige Silenengestalt erblikkt, nicht aber das in dieser verschlossene noch unendlich köstlichere Götterbildnifs. Um nun jene aufzuschliefsen und dieses ans Licht zu bringen müssen wir auch das Gastmahl an die im Sophistes aufgestellte eine ganze Trilogie ankündigende Aufgabe anknüpfen. Das dritte nemlich zu dem Sophisten und Staatsmann nach welchem Sokrates fragt ist nicht etwa die Idee der Erkenntnifs und Weisheit, sondern der Philosoph, auch ein Mann wie jene, der obschon Göttergleich im Vergleich mit dem niederen Leben der meisten Menschen doch als ein Mensch unter Menschen wandelt; also nicht etwa das absolute Sein und Wesen der Weisheit sollte dargestellt werden, sondern ihr Leben und ihre Erscheinung in dem sterblichen Leben des erscheinenden Menschen, in welchem sie selbst, denn dies ist offenbar die Hauptansicht des Platon in allen seinen Erklärungen über die Philosophie, das sterbliche angezogen hat und der Zeit unterworfen als ein werdendes und sich verbreitendes sich offenbart, so dafs auch das Leben des Philosophen nicht etwa ein Ruhen in der Weisheit ist, sondern ein Streben sie festzuhalten und an jeden erregbaren Punkt anknüpfend der ganzen Zeit und dem

ganzen Raume einzubilden, auf daſs eine Unsterblichkeit werde in dem Sterblichen. Dieses Bestreben nun Liebe zu nennen, und das Erregen und lebendige Bilden nicht nur der richtigen Vorstellungen des Guten und Gerechten, mit denen es der Staatsmann zu thun hat, und deren auch die gröſsere Masse empfänglich ist, sondern der Erkenntniſs in den Wenigen die ihrer fähig sind als ein Erzeugen anzusehen, dieses ist nicht etwa ein dichterischer Vergleich, sondern ganz nothwendig war es, daſs Platon beides als Eines und dasselbige, und nur jenes geistige Erzeugen als eine höhere Stuffe einer und derselbigen Thätigkeit sehen muſste, da ihm auch die natürliche Geburt nichts anderes war als ein Wiedererzeugen derselbigen ewigen Form und Idee und also die Unsterblichkeit derselben in dem Sterblichen. Daſs aber das empfängliche für jede Zeugung überhaupt das Schöne ist, dasjenige nemlich dem auch in seinem besonderen Leben und Dasein die Harmonie des Ganzen als eigenthümlich eingeboren sichtbar erkannt wird, dies muſs für Jeden dem die hellenische Natur nicht ganz fremd ist keiner Erläuterung bedürfen. Wo also die in dem Schönen erzeugende Liebe beschrieben wird, da wird zugleich im Allgemeinen die Function des Philosophen beschrieben, und um seinen Ort insbesondere zu bezeichnen ist nur noch nöthig das Verhältniſs seiner Liebe und ihres Zieles zu jeder andern Art und Abzwekkung derselben zu bestimmen. Dieses aber zeigt sich leicht einem Jeden als der Hauptinhalt alles dessen was Sokrates als zwischen ihm und der Diotima ehedem verhandelt hier wieder erzählt. Denn nicht leicht wenigstens sollte dies Eine jemanden irre führen, daſs diese weise Frau wo sie aus dem

allgemeineren des Begehrens den eigentlichen Begriff der Liebe im engeren Sinne aufsucht unter anderen ähnlichen auch die Liebe zur Weisheit aus dieser engeren Sphäre ausschliefst; oder wenn ja, so versuche dieser, ob er die Sache so wie es die Absicht erfordert ins Licht sezen könnte ohne für den Anfang auch das Bestreben nach Weisheit als unter die allgemeine Idee des Begehrens gehörig bei Seite zu schieben um für die Liebe das Erzeugenwollen als den eigenthümlichen Charakter derselben zu gewinnen. Und von diesem ausgehend ist ja offenbar in der ganzen Verhandlung die ununterbrochene Steigerung sowol von dem Wohlgefallen an der Schönheit des Leibes durch das an jedem gröfseren Besonderen und Mannigfaltigen bis zu dem unmittelbaren an der ewigen Schönheit, welche sich, ohne dafs das Besondere und Einzelne mehr gesehen werde, dem in dieser Ordnung geübten und geschärften Auge des Geistes darstellt, als auch von der Erzeugung des natürlichen Lebens durch die der richtigen Vorstellung und der bürgerlichen Tugend bis zu der über jede Meisterschaft im Einzelnen weit hinausgehenden Theilnahme an jener allein beseligenden und alles andere Gute unter sich begreifenden unmittelbaren Erkenntnifs; so dafs offenbar gezeigt werden soll, wie nur in der Philosophie das gröfste Gut der Gegenstand jenes allgemeinen Verlangens nach einem immerwährenden Besiz ist, und eben dieses höchste in dem Sterblichen unsterblich zu machen ihr allein als der höchsten Liebe zukommt.

So scheinen wir demnach in dem was Sokrates über die Liebe sagt und in dem was Alkibiades über den Sokrates, das Wesentliche unseres ganzen Kunstwerkes gefunden zu haben,

indem jenes uns des Philosophen eigentliches Wesen, zwar unter einer ganz anderen äufseren Form, doch aber näher betrachtet fast auf dieselbige Weise durch Aufstellung eines allgemeinen Begriffs und durch Absonderung der übrigen Arten darstellt wie im Sophisten und Staatsmann das Wesen dieser beiden dargestellt wurde, in seinem Leben aber und wirklichen Handeln, worüber in jenen Gesprächen von dem Sophisten und dem Staatsmann nur einzelne zerstreute Züge vorkommen, uns die lezte Lobrede des Alkibiades den Philosophen in einem wenn auch nur halb ausgeführten doch wenigstens den Umrissen nach geschlossenen Bilde darstellt. Doch nicht so möchten wir scheinen in dieser lezten Hälfte das Ganze zu finden, dafs die früheren Liebesreden etwa nur als Verzierung oder als gänzlich anderen Nebenzwekken gewidmet anzusehen wären; sondern wenn auch irgend eine von diesen Reden für sich zu lieben und für etwas anzusehen ein ungesunder Eros sein möchte wie Eryximachos der Arzt ihn uns in der seinigen schildert: so dürften sie doch mit dem übrigen zusammengenommen nothwendig gewesen, und also jede an ihrem Ort und in ihrer Art schön sein, gewifs aber wenigstens das Ganze gerade in seiner Verbindung mit den übrigen platonischen Werken nicht ohne sie können verstanden werden.

Theils nemlich dienen sie auf mannigfaltige Weise dem Zwekk das Gebiet der Liebe in seinem ganzen Umfange zu verzeichnen, auch wie sterbliches in dem sterblichen nur sterbliches und vorübergehendes erzeugt, welches ein krankhaftes Bestreben und die linke Liebe ist, welche wir schon von sonst her kennen, wie denn Eryximachos der die Schilderung des Pau-

sanias erweitert uns an die Kochkunst erinnert und somit an den Gorgias und den schon dort behandelten Gegensaz in der Bearbeitung der Menschen, so dafs wir sehen wie auch das was der Philosophie das entgegengesezteste ist in Absicht auf den Gegenstand doch als Mittheilung und Einwirkung auf das Lebendige mit ihr unter der Idee der Liebe kann vereiniget sein. So zeigen sie auch wie diejenigen, welche das rechte Wesen der Sache nicht gefafst haben sondern nur von dem dunkeln Gefühl ausgehen, die einzelnen Erscheinungen zusammenfassen und erklären, wie sie denn alle einseitig erscheinen und das Einzelne aus ihnen nur als ein bedingt und theilweise wahres in der Rede des Sokrates berichtigend und ergänzend wieder aufgenommen wird. Auch lernen wir an ihnen durch Vergleich was der gemeine Sprachgebrauch jener Zeit unter dem Namen der Liebe zusammenfafste gehörig prüfen und dasjenige absondern was unter den später aufgestellten Begriff nicht gehört, in welcher Hinsicht besonders die Rede des Eryximachos merkwürdig ist, dessen physiologischer und ärztlicher Begriff der Liebe schon durch die kleine Zwischenhandlung mit dem Schlukken des Aristophanes komödirt und eben darum nicht wieder besonders in der Rede des Sokrates berüksichtiget wird. Ja wie sie uns nun im Inhalt und den Gedanken den Unterschied zeigen zwischen dem Philosophen und dem Nichtphilosophen, so auch in der Darstellung und im Ausdrukk theils durch ein loses unverbundenes Umherirren, theils durch verderbte musikalische Rhetorik und durch Anwendung sophistischer Hülfsmittel, welches beides in der dem Sokrates unmittelbaren vorhergehenden Rede des Agathon am weitesten getrieben ist.

Und auch hier zeigt sich nur eine neue Verbindung unseres Gespräches mit den beiden vorigen, in welchen ebenfalls, wie wir gezeigt zu haben hoffen, die Polemik gegen die Sophisten als angebliche Dialektiker und gegen die Rhetoren und Demagogen als Politiker betrachtet nicht ein weniges ausmacht. Und so ist gewifs auch in diesen Reden, deren jede sich durch eine eigenthümliche Manier, welche die Uebersezung möglichst gesucht hat nachzubilden, für den Aufmerksamen von den andern unterscheidet, eine Polemik. Denn dafs diese Besonderheiten blofs mimisch wären um die redend eingeführten Personen so wie sie wirklich zu reden pflegten, zu bezeichnen, dies ist in der That kaum zu glauben. Denn da mehrere unter ihnen nicht einmal Schriftsteller scheinen gewesen zu sein, wie Phädros, Pausanias und Eryximachos, und wenn sie ja bei Erscheinung des Gastmahls noch lebten, doch bei weitem nicht allgemein genug bekannt, so wäre dies verlorene Arbeit gewesen und nicht der Rede werth. Auch führt uns die Erwähnung des Gorgias von selbst auf andere Gedanken. Kaum nemlich kann diese freilich offenbar mimische Polemik gegen andere als bekannte Redner und Schriftsteller gerichtet gewesen sein und zwar gegen solche welche nach einer Theorie arbeiteten, die aber nicht von der Philosophie hervorgebracht sondern nur das Werkzeug eines falschen Eros war, wobei man denn nicht umhin kann vornemlich an die spätere Schule des Gorgias und an die des Isokrates zu denken, wiewol der Mythos des Aristophanes im ganzen Vortrage, die komische Haltung allerdings ausgenommen, die den Dichter selbst so herrlich mimisirt, wie mir scheint eine auffallende Aehnlichkeit hat mit dem von dem Protagoras

in dem gleichnamigen Gespräch erzählten. So daſs Sydenham im Ganzen wohl richtig mag gesehen haben, daſs hier nicht sowol die redenden Personen selbst mögen mimisirt sein, als vielmehr unter ihrem Namen Andere abgebildet, nur daſs er zu leichten Andeutungen folgte und zu voreilig war in den einzelnen Bestimmungen, was wir ihm also nicht nachthun, sondern dies um so lieber anderen Gelehrteren überlassen wollen als es überhaupt weniger zu unserm Zwekk gehört dergleichen auszuführen.

Anderntheils aber wäre auch ohne diese Reden das Verhältniſs des Gastmahles zu andern, nemlich den frühesten Platonischen Schriften, bei weitem nicht so klar zu erkennen, und offenbar ist vieles was hiezu gehört lediglich in sie hineingelegt. Jeden nemlich wird schon von selbst dieses Werk an den Phädros und Lysis erinnern, wie denn auch wir als wir uns bei diesen befanden schon im Voraus auf dasselbe verweisen muſsten. Auch an den Phädros nun kommen in den ersten Reden Erinnerungen genug vor, überall wo von dem Verhältniſs des Liebhabers zu dem Geliebten die Rede ist, so daſs unnöthig wäre sie ausdrüklich anzuführen. Besonders aber haben mehrere dieser Reden eine eigne Beziehung auf den Lysis, indem sie die eine dies die andere jenes von dem was dort als Grund der Freundschaft und Liebe aufgestellt und immer wieder als unzuläſsig befunden wird aufnehmen, und ihre Lobrede auf den Eros danach ausführen, so daſs jenes Gespräch über dessen allzuskeptische Haltuug nicht mit Unrecht kann geklagt werden hier eigentlich seine Auflösung findet. So stellt Phädros am allgemeinsten das Streben nach dem Guten als den Grund und das sichrere Erreichen desselben als das Werk

der Liebe auf. Pausanias aber wenn er es auch nicht sagt redet mehr von der Aehnlichkeit, woher er eben einen zwiefachen Eros gewinnt, besser den einen und schlechter den andern. Eryximachos ferner nimmt an, daſs das Entgegengesezte einander freund sei, und Aristophanes endlich komödirt die Ansicht daſs die Liebe auf die Vereinigung mit dem Angehörigen gehe, aus dem Standpunkt nemlich aus welchem nicht Alles Gute, als anzueignend und einzubildend, das Angehörige ist, sondern von einer Ergänzung der sinnlichen Einheit des Lebens die Rede sein soll. Fast alles dieses nun wird in der Rede des Sokrates von seinem aufgestellten Begriff der Liebe aus kritisirt, woraus sich denn ergiebt in wiefern er nur, daſs die Liebe auf das Gute und auf das Angehörige gehe, verwerfen muſste, wie er es aber wenn es dort nur näher bestimmt worden wäre allerdings angenommen hätte.

Und auch von hier aus können wir nun von einer eignen Seite unsere Anordnung der bisherigen Gespräche prüfend beleuchten. Bleiben wir zuerst bei dem Lysis stehen, so haben wir jezt die Verpflichtung befriedigend zu zeigen, daſs und warum er dem Phädros näher stehen müsse als dem Gastmahl. Dies ergiebt sich aber, wie mir scheint, bestimmt genug aus der verschiedenen Art wie der beiden gemeinschaftliche Begriff des weder gut noch bösen in beiden vorkommt, im Lysis nemlich ganz unvorbereitet wie aus dem Redegebrauch des gemeinen Lebens hergenommen und also auf dem höheren Gebiete der Untersuchung nur wie eine Ahndung, wie etwas gleichsam was wahr werden könne, wenn die nöthige Bestätigung hinzukomme. Und welche Bestätigung wird nun hier als Sokrates sich wundert über den Begriff von der weisen

Diotima beigebracht? Die Analogie eines solchen in der Mitte stehenden auf einem andern Gebiet, nemlich der im Theätetos behandelte Begriff der richtigen Vorstellung, und jeder denkt auch gewiſs, wenn auch dessen hier nicht ausdrüklich erwähnt wird, an das was im Sophisten von dem Nichtseienden daſs es kein realer Gegensaz sei ist abgehandelt worden, als an den eigentlichen Grund der Zuversicht mit welcher dieser Begriff kann aufgestellt werden. Wenn also diese Bestätigungen als der Lysis geschrieben ward schon wären gegeben gewesen in Platonischen Werken, wie sollte er den Begriff dort nur so bittweise aufgestellt haben? Jenseit des Theätetos also wird uns der Lysis offenbar zurükgeworfen, und von da an wird ihn leicht, wenn wir ihm eine Stelle anweisen wollen, jedes Gespräch weiter zurükschieben und ihm seine natürliche Stelle zunächst am Phädros um so mehr bleiben, wenn wir auf das was von der Schwäche desselben in der dialektischen Composition dort bemerkt ist Rüksicht nehmen. Vergleichen wir aber den Phädros unmittelbar mit dem Gastmahl, so muſs der jugendliche Charakter des ersteren noch weit stärker heraustreten. Denn wenn wir uns erst darüber verständiget haben, daſs Platons ganze Ansicht von der Liebe doch auf der hellenischen Natur beruhte und er von dem in derselben gegebenen Verhältniſs des Zeugungstriebes und der Geschlechter auch für alles was er in höherer Beziehung unter dieser Idee anschauen wollte ausgehn muſste, und uns also nicht wundern wollen hier gerade den antimodernen und antichristlichen Pol seiner Denkungsart zu finden: so müssen wir gestehen, daſs im Gastmahl weit besonnener männlicher und in dieser Den-

kungsart vollendeter über die Liebe geredet wird als im Phädros, eben weil dem Manne nun nicht mehr das jugendliche Verhältnifs des Liebhabers zu dem einzelnen Geliebten auch in dem schönsten Sinne genügt zur Darstellung des philosophischen Triebes, sondern er dies nur dem Anfänger für angemessen und anständig erklärt; und weil ihm das Verlangen zu erzeugen nicht mehr das höchste und an sich unmittelbar göttliche ist, sondern das Kind freilich des unsterblichen ewig quellenden Poros aber auch der bedürftigen Penia, und überall freilich in dem unsterblichen aber nur wie es dem sterblichen einwohnt, um es auch in diesem unsterblich zu machen, seinen Grund hat. Deshalb auch Diotima sonderlichen Fleifs darauf wendet deutlich zu machen, dafs in dem sterblichen Menschen auch die Erkenntnifs selbst erscheine als ein sterbliches, nicht als das sich selbst durchaus gleiche sondern nur als das sich immer wieder erneuernde, welches also zwischen zwei Zeitpunkten eingeschlossen auf jenes bezogen jedesmal nur eine Erinnerung ist, und zu zeigen dafs die Liebe nicht etwa das ewige Wesen und unsterbliche Sein der Erkenntnifs selbst zu erzeugen vermöge, sondern nur dieses ihr sterbliches Vorkommen erzeuge sie und mache es nicht nur in dem Einzelnen lebendig, sondern durch dies Uebertragen von einem auf den andern im sterblichen unsterblich. Allein wie sehr sie sich auch müht, so ist doch die Mühe nur für diejenigen hinreichend, welche aus dem Staatsmann wissen dafs das Endliche als solches nirgends das sich selbst überall gleiche und selbige ist, und welche die Lehre von dem Erregen der Erkenntnifs und ihrem Verhältnifs aus dem Menon und sonsther schon kennend nur noch einer anschaulichen

Nachhülfe bedürfen. So daſs sich auch hieraus die Stelle welche wir dem Gastmahl angewiesen haben rechtfertiget. Aber noch auf eine andere merkwürdige Weise findet unsere Anordnung noch im Groſsen eine Bestätigung in demjenigen was Diotima von den allmähligen Fortschritten in den Mysterien der Liebe sagt. Denn dieses Aufsteigen stimmt auf das genaueste zusammen mit der sich weiter entwikkelnden philosophischen Darstellung in den Werken des Platon, so daſs er hier sich selbst, unwissend vielleicht wie die Schönen oft thun, auf das zierlichste vor uns bespiegelt. Zuerst nemlich wird der Phädros mit seiner Verliebtheit in Einen als ein Werk der Jugend entschuldiget, dann erhebt der Anfänger sich zu der Betrachtung des Schönen in den Bestrebungen und Gesezen, also zu Untersuchungen über die bürgerlichen Tugenden, wie wir sie im Protagoras und den ihm anhängenden Gesprächen finden und im Gorgias. Dann kommen die Erkenntnisse in ihrer Vielheit freilich, aber doch als Erkenntnisse, also mit dem Bewuſstsein des eigenthümlichen der Erkenntniſs wie es vom Theätetos an aufgestellt wird; und so erhebt sich der Geist endlich zur bewuſsten Anschauung des absolut Schönen, wie es ohne an ein Einzelnes gebunden zu sein, sondern als jedes Einzelne hervorbringend in der Harmonie der Welt der sittlichen sowol als der leiblichen angeschaut wird, und sich uns in dem lezten späteren Theile seiner Werke offenbaren wird.

Anch für die Zeitbestimmung findet sich in unserm Gespräch einmal wieder eine Angabe, wiewol nur eine unsichere, nemlich der schon sonst gerügte Anachronismos, daſs in des Aristophanes Rede der vier Olympiaden nach Sokrates Tode erfolgten Zerstörung von Mantinea er-

wähnt wird, und gewifs ist es richtig dafs die Begebenheit damals als Platon schrieb noch in frischem Andenken mufs gewesen sein. Allein sollte sich dieses nicht eben so lebhaft erneuert haben zu der Zeit als man zur Wiederaufbauung der Stadt Anstalt machte, und bleiben wir also nicht doch schwanken zwischen der acht und neunzigsten Olympiade und der hundert und zweiten?

Die Personen sind sämmtlich aus andern Gesprächen des Platon bis auf den sonst hinlänglich bekannten Dichter bekannt, und in Wolfs Einleitung zu seiner Ausgabe des Gastmahls ist was jeden Leser befriedigen kann über sie gesammelt. Warum aber gerade diesen und nicht anderen Platon diese Reden in den Mund legt, das möchte in Absicht auf manche von ihnen schwer sein zu beantworten, nur den Agathon können wir als historische Grundlage ansehn, und den Phädros finden wir hier, theils weil er als ein grofser Redefreund und Veranlasser vieler Reden schon im gleichnamigen Gespräch geschildert war, theils um noch bestimmter an diesen Dialog zu erinnern. Vom Aristophanes aber möchte ich glauben, dafs seine Aufführung hier in dem freundlichsten Verhältnifs mit Sokrates als eine Ehrenerklärung über das in der Apologie gesagte, wenn man zumal die Anführung aus den Wolken selbst hinzunimmt, anzusehen sei, vielleicht auch als eine Erklärung wie gar kein Groll in dem der wol früher schon jenes schöne Epigramm auf den Dichter geschrieben von allem zurükgeblieben war, was dieser auf ihn selbst komisches gedichtet hatte.

DAS GASTMAHL.

APOLLODOROS. FREUNDE.

APOLL. Ich glaube auf das wonach Ihr jezt 172
fragt nicht unvorbereitet zu sein. Denn nur neulich erst ging ich eben nach der Stadt von Hause aus Phaleron, als ein Bekannter, der mich von hinten gewahr wurde, mir von weitem scherzend zurief, Du Phalerier Apollodoros, wirst du nicht warten? — Da blieb ich stehn und erwartete ihn. — Und er sagte darauf, Apollodoros, schon neulich suchte ich dich, weil ich etwas näheres zu erfahren wünsche von der Unterhaltung des Agathon und Sokrates und Alkibiades und der übrigen damals bei dem Gastmahl gegenwärtigen wegen der Liebesreden wie es mit denen war. Ein Anderer hat mir zwar schon davon erzählt, der es von Phönix dem Sohn des Philippos hatte; er sagte aber du wissest es auch, und er konnte nichts ordentliches davon sagen. Also erzähle du es mir. Denn es gehört sich auch für dich am besten, deines Freundes Reden zu berichten. Zuvor aber sage mir, sprach er, warest du selbst bei jener Gesellschaft zugegen oder nicht? — Darauf sagte ich Auf alle Weise muſs derjenige dir gar nichts ordentliches erzählt haben, der es

dir erzählt hat, wenn du glaubst diese Gesell-
schaft habe neuerlich Statt gehabt nach der du
fragst, so daſs auch ich dabei gewesen sei. —
Das glaubte ich doch. — Woher doch, sprach
ich, o Glaukon? Weiſst du nicht, daſs Agathon
schon seit vielen Jahren sich hier nicht aufgehal-
ten hat? Daſs ich aber mit dem Sokrates lebe
und es mir angelegen sein lasse jeden Tag zu
wissen was er redet oder thut, ist nur drei Jahre
her. Bis dahin trieb ich mich umher wo es sich
traf und glaubte etwas zu schaffen, war aber
schlechter daran als irgend jemand, kaum bes-
173 ser als du jezt, der du glaubst eher alles thun zu
müssen als zu philosophiren. — Spotte nur
nicht, erwiederte jener, sondern sage mir wenn
doch jene Gesellschaft gewesen ist. — Als wir
noch Kinder waren, sagte ich darauf, da Aga-
thon mit seiner ersten Tragödie den Sieg davon
trug, und zwar Tages darauf, nachdem er schon
das eigentliche Siegesfest mit seiner Chorgesell-
schaft begangen hatte. — Also, sprach er,
schon ganz lange her wie es scheint. Aber
wer hat dir davon erzählt? etwa Sokrates selbst?
— Nein, beim Zeus, sagte ich, sondern der-
selbe von dem es auch Phönix hat; es war nem-
lich ein gewisser Aristodemos, ein Kydathenäer,
ein kleiner Mensch, immer unbeschuht, der
war bei der Gesellschaft zugegen gewesen und
einer der eifrigsten Verehrer des Sokrates dama-
liger Zeit wie mich dünkt. Indeſs auch den So-
krates habe ich schon nach einigem gefragt was
ich von jenem gehört hatte, und er hat es mir
gerade so bestätiget, wie jener es erzählte. —
Wie nun, sprach er, willst du es mir nicht er-
zählen? zumal auch der Weg nach der Stadt so
gut geeignet ist im Gehen zu reden und zu hö-
ren. — So gingen wir also und sprachen darü-

ber; daher ich denn, wie schon anfänglich gesagt, nicht unvorbereitet bin. Soll ich es also euch auch erzählen, so muſs ich es wol thun. Zumal ich auch sonst, wenn ich irgend philosophische Reden selbst führe oder von Andern höre, auſser daſs ich denke dadurch gefördert zu werden, mich ausnehmend daran erfreue; wenn aber andere, besonders auch die eurigen, die der Reichen und der Geldmänner, das macht mir selbst Verdruſs, und auch Euch Freunde bedaure ich, weil ihr glaubt etwas zu schaffen, da ihr doch nichts schafft. Vielleicht nun haltet auch Ihr wieder eurerseits dafür, daſs ich übel daran bin, und ich glaube Ihr mögt ganz richtig glauben; ich aber glaube es nicht von Euch, sondern weiſs es.

Fr. Du bist immer derselbe, Apollodoros! Immer nemlich schmähst du dich selbst und die Andern, und scheinst mir ordentlich Alle dich selbst mit eingeschlossen für ganz elend zu halten auſser dem Sokrates. Woher du nun eigentlich den Beinamen bekommen hast daſs man dich den tollen nennt weiſs ich nicht; in deinen Reden aber bist du freilich immer so ergrimmt auf dich selbst und alle Andern auſser dem Sokrates.

Apoll. O Liebster, so ist es ja klar, wenn ich so denke von mir und euch, daſs ich toll bin und von Sinnen.

Fr. Es lohnt nicht, Apollodoros, jezt hierüber zu streiten. Warum wir dich aber gebeten haben, darin sei uns ja nicht entgegen, sondern erzähle uns was für Reden dort gewechselt wurden.

Apoll. Das waren also ungefähr folgende. Oder vielmehr laſst mich versuchen euch die

174 Sache von Anfang an wie jener sie mir erzählte wiederzuerzählen.

Er sagte nemlich Sokrates sei ihm begegnet gebadet und die Sohlen untergebunden was er selten that. Daher habe er ihn gefragt, wohin er doch ginge, daſs er sich so schön gemacht hätte. — Und jener habe geantwortet Zum Gastmahl beim Agathon. Denn gestern als am Siegesfest bin ich ihm ausgewichen aus Furcht vor dem Gewühl; ich sagte ihm aber zu auf heute zu kommen. Und nun habe ich mich so herausgeschmükkt um doch schön zu einem Schönen zu kommen. Aber du, sezte er hinzu, Aristodemos, was hältst du davon ungeladen mitzugehn zum Gastmahl? — Darauf, sprach er, antwortete ich, das was du wünschest. — So begleite mich denn, sagte er, damit wir das Sprichwort zu Schanden machen und es umkehren, daſs auch Gute freiwillig zum Mahl erscheinen bei Guten. Denn Homeros scheint dies Sprichwort nicht nur verfälscht sondern gar gemiſshandelt zu haben. Denn obwol in seinem Gedicht Agamemnon ein ausgezeichnet tüchtiger Mann ist im Kriege, Menelaos aber ein weichlicher Streiter, so dichtet er doch, daſs als Agamemnon ein Opfer veranstaltet und ein festliches Mahl, Menelaos ungerufen gekommen sei, der Schlechtere zu dem Mahle des Besseren. — Als er dies gehört, sagte er, habe er geantwortet Vielleicht aber wird es auch mit mir die Bewandniſs haben, daſs ich nicht so wie du sagst Sokrates, sondern nach dem Homeros ein schlechter bei eines kunstreichen Mannes Fest ungerufen erscheine. Wirst du mich also auch etwas entschuldigen wenn du mich einführst? Denn ich werde nicht eingestehen daſs ich ungeladen erscheine, sondern

geladen durch dich. — Nun Zwei, habe jener gesagt, wandelnd zugleich wollen wir Einer den Andern berathen, was wir sagen wollen. Laſs uns nur gehen. — So ohngefähr, sagte er, hätten sie zu zusammen gesprochen und wären dann gegangen. Sokrates aber habe bei sich über irgend etwas nachgesonnen und sei unterweges zurükgeblieben, und als er auf ihn gewartet, habe er ihn geheiſsen voranzugehn. Als er nun an des Agathon Haus gekommen und die Thüre offen gefunden, sei es ihm dort, sagte er, ganz lächerlich ergangen. Denn es sei ihm drinnen gleich ein Knabe entgegengekommen und habe ihn hingeführt wo die Andern sich niedergelassen, und er habe sie schon im Begriff gefunden zu speisen. Sobald ihn nun Agathon gesehen, habe er gesagt, Schön daſs du kommst, Aristodemos, um mit uns zu essen. Bist du aber etwa andertwegen gekommen so laſs das auf einandermal, denn auch gestern suchte ich dich um dich einzuladen, konnte dich aber nicht finden. Aber wie so bringst du uns den Sokrates nicht mit? — Darauf, sprach er, drehe ich mich um und sehe den Sokrates nirgends nachkommen. Ich sagte also, ich selbst wäre mit dem Sokrates und von ihm geladen hieher zum Mahle gegangen. — Sehr wohl, habe er gesagt, hast du daran gethan; aber wo ist denn jener? — Hinter mir ging er eben herein, und ich wundere mich wo er wol sein mag. — Willst du nicht nachsehn, Knabe, habe darauf Agathon gesagt, und den Sokrates herein- 175
bringen? Du aber, Aristodemos, habe er gesagt, laſs dich neben den Eryximachos nieder. Und da habe ihn ein Knabe, sagte er, abgewaschen, damit er sich legen konnte. Darauf sei ein anderer Diener gekommen zu melden Sokra-

tes sei abseits gegangen und stehe in dem Vorhofe eines Nachbarn, und, sagte er, als ich ihn rief, wollte er nicht hereinkommen. — Wunderlicher Bericht, habe Agathon gesagt, so rufe ihn doch und lafs nicht ab. — Darauf habe er selbst aber gesagt, Nicht doch sondern lafst ihn nur. Denn er hat das so in der Gewohnheit bisweilen zu halten und wo es sich eben trifft stehen zu bleiben. Er wird aber gleich kommen, denke ich; stört ihn nur nicht, sondern lafst ihn. — So wollen wir es so halten wenn du meinst, habe Agathon gesagt. Uns Andere aber, ihr Leute, bedient nun und tragt auf was ihr wollt, da ihr doch keinen Vorsteher habt, was ich niemals zu leiden pflege. Denkt also ich wäre auch von euch zum Gastmahle geladen, und bedient auch die Andern so dafs wir euch loben können. — Darauf, sagte er, hätten sie angefangen zu speisen, Sokrates aber wäre noch nicht gekommen. Agathon nun habe oftmals Befehl gegeben den Sokrates zu holen, er habe es aber nicht zugegeben. Endlich sei er doch gekommen nach nicht gar langer Zeit wie er pflegte sondern als sie etwa bei der halben Mahlzeit gewesen. Darauf nun habe Agathon der zu unterst allein gelegen gesagt Hieher Sokrates, lege dich zu mir, damit ich durch deine Nähe auch mein Theil bekomme von der Weisheit, die sich dir dort gestellt hat im Vorhofe. Denn offenbar hast du etwas entdekt und hast es nun, du hättest ja sonst nicht abgelassen. — Da habe sich Sokrates gesezt und gesagt das wäre vortreflich, Agathon, wenn es mit der Weisheit so wäre, dafs sie wenn wir einander nahten aus dem volleren in den leereren überflösse wie das Wasser in den Bechern durch einen Wollenstreif aus dem vollen in den leeren fliefst. Denn

thut die Weisheit das auch, so ist es mir viel
werth neben dir zu liegen; und ich denke mich
bei dir mit mancherlei schöner Weisheit anzu-
füllen. Denn die meinige könnte ja nur etwas
gar schlechtes und unsicheres sein wie ein
Traum; die deinige aber ist glänzend und hat
grofses Gedeihen, da sie von dir jungem Manne
so gewaltig ausgestrahlt und offenbar geworden
ist noch neuerlich vor mehr als dreifsigtausend
Zeugen. — Du bist ein Spötter, Sokrates, habe
Agathon gesagt. Aber das von der Weisheit
wollen wir hernach bald mit einander ausma-
chen, ich und du, und den Dionysos zum
Schiedsrichter nehmen. Jezt aber begieb dich
nur zunächst ans Speisen. — Nachdem nun,
sagte er, Sokrates sich hierauf niedergelassen
und abgespeist hatte und die Andern auch, hät- 176
ten sie das Trankopfer gebracht und nach gehal-
tenem Lobgesang auf den Gott und was sonst
Sitte ist, sich ans Trinken begeben. Hierauf
sagte er, habe Pausanias eine solche Rede be-
gonnen, Wolan, Freunde, habe er gesagt, wie
werden wir nun am behaglichsten trinken? Ich
meines Theils erkläre euch, dafs ich mich die
Wahrheit zu sagen ziemlich unwohl befinde
vom gestrigen Trinken und einiger Erholung be-
darf; und ich glaube auch die mehresten von
euch, denn ihr waret gestern ebenfalls zugegen.
Ueberlegt also wie wir so bequem als möglich
trinken können. — Darauf habe Aristophanes
gesagt, Daran hast du wol gesprochen, Pausa-
nias, dafs wir auf alle Weise suchen müssen es
uns bequem zu machen mit dem Trinken, denn
auch ich gehöre zu denen die gestern etwas stark
sind benezt worden. — Als nun dies Eryxima-
chos der Sohn des Akumenos gehört, habe er
gesagt, Gewifs sehr wohl gesprochen. Nur eins

möchte ich noch von euch wissen, wie sich wol Agathon hält mit Kräften zum Trinken? — Gar nicht sonderlich, habe jener gesagt, bin ich auch bei Kräften. — Das wäre ja ein herrlicher Fund, habe Eryximachos erwiedert, für uns, ich meine mich und den Aristodemos und Phädros, wenn ihr die stärksten Trinker es jezt aufgebt; denn wir sind immer Schwächlinge darin. Den Sokrates nehme ich aus; denn der ist auf beides eingerichtet, so daſs es ihm gleich gelten wird, wie wir es machen. Da es mir also scheint, daſs keiner von den Anwesenden groſse Lust hat viel Wein zu trinken, so wird es vielleicht weniger übel aufgenommen werden, wenn ich aufrichtig sage, was es eigentlich auf sich hat mit dem Berauschtsein. Mir nemlich ist das, glaube ich, ganz klar geworden durch die Heilkunde, daſs der Rausch den Leuten gar nachtheilig ist, und ich möchte weder selbst gern zu weit gehn im Trinken, noch einen Andern dazu bereden, zumal wer noch schwer ist vom vorigen Tage. — Wohl dann, habe Phädros der Myrrhinusier das Wort genommen, ich pflege dir schon immer zu gehorchen, zumal wenn du etwas in die Heilkunde einschlagendes sagst; nun aber wollen es ja auch die Uebrigen. — Hierauf also wären alle übereingekommen es bei ihrem diesmaligen Zusammensein nicht auf den Rausch anzulegen, sondern nur so zu trinken zum Vergnügen. — Nachdem nun dieses schon beschlossen ist, habe Eryximachos fortgefahren, daſs jeder nur trinken soll soviel er will und gar kein Zwang statt finden, so bringe ich nächstdem in Vorschlag, daſs wir die eben hereingetretene Flötenspielerin gehen lassen, mag sie nun sich selbst spielen oder wenn sie will den Frauen drinnen, und daſs wir für

heute uns mit einander durch Reden unterhalten. Auch darüber durch was für Reden will ich euch wenn ihr es verlangt einen Vorschlag thun. — Darauf hätten Alle es bejaht und gewollt und ihm aufgetragen einen Vorschlag zu thun. — Also habe Eryximachos gesagt, Der 177
Anfang meiner Rede soll mir sein aus des Euripides Melanippe, denn nicht mein ist die Rede, sondern des Phädros hier, die ich sprechen will. Phädros nemlich pflegt unwillig mir zu sagen Ist es nicht arg, o Eryximachos, daſs auf alle Götter Lobgesänge und Anrufungen gedichtet sind von den Dichtern, dem Eros aber einem so groſsen und herrlichen Gotte auch nicht einer jemals von so vielen Dichtern die es gegeben ein Lobgedicht gesungen hat? und willst du dich auch unter den edeln Sophisten umsehn, die auf den Herakles und Andere Lobschriften in ungebundener Rede verfertiget haben, wie der vortrefliche Prodikos: doch das ist weniger zu verwundern; aber neulich habe ich ein Buch eines weisen Mannes gelesen, worin dem Salze wundervolles Lob ertheilt wurde seines Nuzens wegen, und noch verschiedenes dergleichen kannst du gepriesen finden. Daſs sie nun an solche Dinge vielen Fleiſs gewendet, den Eros aber noch kein Mensch bis auf den heutigen Tag gewagt hat würdig zu besingen, sondern ein solcher Gott so gänzlich vernachläſsiget ist, darin scheint mir Phädros ganz recht zu haben. Daher nun wünsche ich theils ihm einen Beitrag einzulegen und ihm gefällig zu sein, theils auch dünkt mich daſs es gegenwärtig uns die wir hier zugegen sind gar wol gezieme diesen Gott zu verherrlichen. Dünkt euch nun dieses auch: so hätten wir in Reden eine hinlängliche Unterhaltung. Ich meine nemlich es solle jeder von uns

rechtsum eine Lobrede auf den Eros vortragen so schön er nur immer kann, und Phädros solle zuerst anfangen da er ja auch den ersten Plaz einnimmt und überdies der Urheber ist von der ganzen Sache. — Niemand, o Eryximachos, habe Sokrates gesagt wird dir entgegenstimmen; denn weder ich dürfte mich weigern da ich ja geständig bin nichts als Liebessachen zu verstehen, noch auch wol Agathon oder Pausanias, noch Aristophanes der es ja immer mit dem Dionysos und der Aphrodite zu thun hat, noch sonst irgend einer von allen übrigen, die ich sehe. Wiewol wir nicht gleich gut dabei bedacht sind, die wir zu unterst liegen; indessen wenn nur die vor uns gründlich und schön reden, soll uns das genügen. Also mit gutem Glükk beginne Phädros und verherrliche uns den Eros. — Hiemit nun stimmten dann auch die übrigen alle überein und foderten dasselbe wie Sokrates. An alles aber was Jeder von ihnen
178 geredet erinnerte sich schon Aristodemos nicht mehr genau, noch auch ich an Alles was er mir sagte; was aber und wessen Reden mir vorzüglich behaltenswerth geschienen, diese will ich euch alle einzeln mittheilen.

Zuerst also wie gesagt, erzählte er, habe Phädros so ohngefähr beginnend geredet, Daſs Eros ein groſser Gott wäre und bewundernswürdig Menschen und Göttern, sowol von vielen andern Seiten als auch besonders seines Ursprunges wegen. Denn zu den ältesten unter den Göttern zu gehören, sagte er, ist herrlich. Hievon aber ist dies ein Beweis. Eros nemlich hat keine Eltern noch werden deren angeführt von irgend einem Dichter oder andern Erzähler. Sondern Hesiodos, welcher sagt, zuerst sei das Chaos gewesen, aber nach diesem breitgebrüstet

die Erde ein Siz unwandelbar Allen, Eros auch, sagt nach dem Chaos wären diese beiden gewesen, die Erde und Eros. Und Parmenides sagt von seinem Ursprung, Aller Götter den ersten erhob ins Leben sie Eros. Dem Hesiodos stimmt auch Akusilaos bei. Von so vielen Seiten her wird dem Eros zugestanden unter die ältesten zu gehören. Wie nun der älteste, so ist er uns auch der gröſsten Güter Urheber. Denn ich meines Theiles weiſs nicht zu sagen was für ein gröſseres Gut es giebt gleich in der Jugend als ein wohlmeinender Liebhaber, oder dem Liebhaber ein Liebling. Denn was diejenigen in ihrem ganzen Leben leiten muſs, welche schön und recht leben wollen, dieses vermag weder die Verwandschaft ihnen so vollkommen zuzuwenden noch das Ansehn noch der Reichthum noch sonst irgend etwas als die Liebe. Was meine ich aber hiemit? Die Schaam vor dem schändlichen und das Bestreben nach dem schönen. Denn unmöglich ist ohne dieses weder einem Staat noch einem Einzelnen groſse und schöne Thaten zu verrichten. Ich behaupte nemlich daſs einem Manne welcher liebt, wenn er bei etwas schändlichem betroffen würde das er thäte, oder aus Unmännlichkeit ohne Gegenwehr von einem andern erduldete, weder von seinem Vater gesehen zu werden soviel Schmerz verursachen würde noch von seinen Freunden noch von sonst irgend jemand als von seinem Liebling. Und dasselbige sehen wir von dem Geliebten, daſs er sich vorzüglich vor den Liebhabern schämt wenn er bei etwas schlechtem betroffen wird. Könnte man also irgend bewirken, daſs ein Staat oder ein Heer aus Liebhabern und Lieblingen bestände: so wäre es ja unmöglich beides besser zu verwalten, als indem

sie sich alles schändlichen enthalten und gegenseitig von einander wollten hochgeschäzt sein.
179 Und mit einander fechtend würden solcher auch nur Wenige, um es gerade heraus zu sagen, alle Menschen besiegen. Denn weniger möchte wol von seinem Liebling ein Liebender, dafs er seine Reihe verliefse oder die Waffen wegwürfe, gesehen werden wollen, als von der ganzen übrigen Welt, und dafür würde er lieber oftmals sterben wollen. Gar aber den Liebling zu verlassen oder ihm nicht beizustehn in der Gefahr; so feige ist wol keiner den da nicht Eros selbst zur Tapferkeit begeistern sollte, so dafs er dem gleich käme, der die beste Anlage dazu hat von Natur. Ja gewifs was Homeros sagt, dafs einige der Helden ein Gott mit Muth beseelte, das leistet Eros den Liebenden. Ja gar für einander sterben mögen Liebende allein, und nicht Männer nur, sondern sogar Frauen. Und hievon giebt uns schon Alkestis die Tochter des Pelias hinlänglichen Beweis, die für diese Wahrheit vor aller Hellenen Augen allein für ihren Gatten sterben wollte, der doch noch Vater und Mutter hatte, welche sie aber so weit übertraf an Freundschaft vermöge der Liebe, dafs mit ihr verglichen sie ihrem Sohne fremd zu sein schienen, und nur dem Namen nach zugethan. Und diese That welche sie verrichtet wurde für so schön gehalten von den Menschen nicht nur sondern auch den Göttern, dafs da unter Vielen welche viele schöne Thaten verrichtet doch nur Wenigen leicht zu überzählenden die Götter diese Gabe verliehen aus der Unterwelt ihre Seele wieder loszulassen sie doch auch die ihrige losliefsen aus Freude an der That. So wollen auch die Götter den Eifer und die Tüchtigkeit in der Liebe vorzüglich ehren. Orpheus aber den

Sohn des Oeagros schikten sie unverrichteter
Sache aus der Unterwelt zurük, indem sie nur
die Erscheinung der Frau ihm zeigten um de-
rentwillen er gekommen war, nicht aber sie
selbst ihm gaben, weil er ihnen weichlich zu
sein schien wie ein Spielmann, und nicht das
Herz zu haben der Liebe wegen zu sterben wie
Alkestis, sondern sich lieber ausgedacht hatte
lebend in die Unterwelt einzugehen. Deshalb
auch haben sie ihm Strafe aufgelegt und gemacht
daſs sein Tod durch Weiber erfolgte, nicht ihn
wie den Achilleus den Sohn der Thetis geehrt
und in der Seligen Inseln geschikt, weil dieser
da er von seiner Mutter erkundet, daſs er ster-
ben würde wenn er den Hektor tödtete, thäte er
aber dies nicht, nach Hause zurükkehren und
wolbetagt enden würde, dennoch es wagte lie-
ber seinem Liebhaber Patrokles helfend und ihn
rächend nicht nur für ihn zu sterben sondern
auch nachzusterben dem verstorbenen. Wes-
halb auch die Götter höchlich erfreut ihn ausge- 180
zeichnet geehrt haben, weil er seinen Liebha-
ber so hoch achtete. Also in der That ehren die
Götter ganz vorzüglich diese Tugend, die in der
Liebe, weit mehr jedoch bewundern und loben
und vergelten sie es, wenn so der Geliebte dem
Liebhaber anhängt, als wenn der Liebhaber
dem Liebling. Denn göttlicher ist der Liebha-
ber als der Liebling, weil in ihm der Gott
ist. Deshalb haben sie auch den Achilleus
höher geehrt als die Alkestis durch Absen-
dung in die Inseln der Seligen. So behaupte
demnach auch ich, daſs unter den Göttern
Eros der älteste und herrlichste und hülf-
reichste ist für die Menschen zum Besiz der
Tugend und Glükseligkeit im Leben und im
Tode.

Diese Rede ohngefähr, sagte er, habe Phädros gesprochen. Auf den Phädros aber seien einige andere gefolgt, deren er sich nicht mehr recht erinnere, die er daher auch überging und die Rede des Pausanias mittheilte.

Dieser also habe gesagt Nicht ganz richtig, o Phädros, scheint der Gegenstand unserer Reden bestimmt zu sein, daſs es uns so schlechthin aufgegeben ist den Eros zu loben. Denn wenn es nur einen Eros gäbe, dann wäre das ganz schön. Nun aber giebt es eben nicht nur Einen. Giebt es aber nicht nur Einen, so ist wol richtiger daſs zuvor bestimmt werde, welchen man loben soll. Ich also will versuchen dies zu berichtigen, zuerst den Eros beschreiben, welcher zu loben ist, und dann auch ihn loben des Gottes würdig. Wir wissen nemlich Alle, daſs es ohne Eros keine Aphrodite giebt; wenn also diese nur Eine wäre, so würde auch Ein Eros sein, da nun aber deren zweie sind, muſs es auch einen zwiefachen Eros geben. Wie sollten aber nicht der Göttinnen zweie sein? Die eine ist ja die ältere, die mutterlose Tochter des Uranos, welche wir auch die himmlische nennen, und dann die jüngere, die Tochter des Zeus und der Dione, welche auch die gemeine heiſst. Nothwendig also wird auch der Eros, welcher der Gehülfe der lezteren ist, mit Recht der gemeine genannt und der andere der himmlische. Preisen nun muſs man zwar alle Götter, was aber jedem von diesen beigelegt ist will ich versuchen zu zeigen. Mit jeder Handlung nemlich verhält es sich so: an und für sich selbst verrichtet ist sie weder schön noch häſslich. Wie was
181 wir jezt thun, trinken singen sprechen, davon ist nichts an und für sich schön; sondern in der Ausübung wie es gemacht wird so geräth es.

Denn schön und recht gemacht wird es schön; unrecht aber wird es schlecht. So auch das Lieben und der Eros; nicht jeder ist schön und werth verherrlicht zu werden, sondern nur der uns anreizt schön zu lieben. Der der gemeinen Aphrodite also ist auch in Wahrheit gemein, und verrichtet was sich eben trifft, und dieser ist es nach welchem die schlechten unter den Menschen lieben. Es lieben aber solche zuerst nicht minder Frauen als Knaben; dann, welche sie nun eben lieben, an denen mehr den Leib als die Seele; dann soviel sie immer können die unvernünftigsten, indem sie nur auf die Befriedigung sehn, unbekümmert ob es schön sei oder nicht. Daher ihnen denn begegnet daſs sie thun worauf sie eben treffen gleichermaſsen das Gute gleichermaſsen auch das Gegentheil. Wie er denn auch von der Göttin abstammt welche weit jünger ist als die andere, und in ihrem Ursprung schon beidem dem weiblichen und männlichen angehört. Der der himmlischen aber gehört zuerst einer solchen die nicht von weiblichem sondern nur von männlichem abstammt, und dies ist die Liebe der Knaben; dann auch der älteren der theillosen alles Frevels. Daher sich zu dem männlichen wenden die von diesem Eros angewehten, indem sie das von Natur stärkere und mehr Vernunft in sich habende lieben. Und es unterscheidet einer wol leicht auch in der Knabenliebe selbst die ganz rein von diesem Eros getriebenen. Denn sie lieben nicht Kinder, sondern solche die schon anfangen Vernunft zu zeigen. Dies trift aber nahe zusammen mit dem ersten Bartwuchs. Und die alsdann anfangen zu lieben sind denke ich darauf eingerichtet, für das ganze Leben vereiniget zu sein und es in Gemeinschaft hinzubringen, nicht aber, nachdem

sie dem Unverstand etwas entlokkt, den herangewachsenen zu verlachen und von ihm zu einem anderen zu entlaufen. Es sollte auch ein Gesez sein nicht Kinder zu lieben, damit nicht aufs ungewisse hin so viele Bemühungen verwendet würden. Denn bei den Kindern ist der Ausgang ungewifs, wo es hinaus will, ob zur Schlechtigkeit oder Tugend der Seele und des Leibes. Die Besseren nun sezen sich dieses Gesez selbst freiwillig, man soll aber auch jene gemeinen Liebhaber abhalten von solchen, wie wir sie von edeln Frauen soviel wir nur vermögen abhalten, dafs sie sie nicht lieben dürfen. Denn diese sind
182 es welche auch der Sache die Schmach zugefügt haben, dafs jemand sagen durfte es sei schändlich willfahren den Liebhabern. Dies sagen sie aber nur mit Hinsicht auf diese, weil sie ihre Unzeitigkeit und Unrechtlichkeit sehen. Denn anständig und sittig betrieben kann keine Handlung welche es auch sei gerechter Tadel *treffen*. Und was eigentlich Sitte ist in Bezug auf die Liebe, ist in andern Staaten wol gar sehr leicht zu erkennen; denn ganz einfach ist es bestimmt, die hiesige aber und die in Lakedämon ist schwierig und verwikkelt. In Elis nemlich und unter den Böotern und wo man sonst nicht geschikt ist im Reden, da ist es schlechthin zur Sitte geworden, dafs man für schön hält zu willfahren den Liebhabern, und keiner weder jung noch alt wird sagen es sei schändlich, damit sie, meine ich, nicht erst Mühe haben, wenn sie versuchen sollen durch Reden die Jünglinge zu bewegen, weil sie nemlich unvermögend sind zu reden. In Ionien aber und sonst an vielen Orten erklärt es die Sitte für schändlich, wo man nemlich unter Barbaren wohnt. Denn den Barbaren gilt der unumschränkten Gewalt we-

gen dies für schändlich, so wie auch die Lust zur Wissenschaft und zu den Leibesübungen. Denn den Herrschenden, meine ich, ist es nicht zuträglich, dafs grofse Einsichten sich unter den Beherrschten hervorthun noch auch starke Freundschaften und Verbindungen, was doch vornemlich pflegt sowol durch jenes andere als auch durch die Liebe gebildet zu werden. Durch die That aber haben dies die hiesigen Tyrannen erfahren; denn des Aristogeiton und Harmodios zu einer festen Freundschaft gediehene Liebe zerstörte ihre Herrschaft. So dafs, wo es als schändlich aufgestellt ist den Liebhabern zu willfahren, diese Sitte durch derer welche sie aufgestellt Schlechtigkeit besteht, nemlich durch der Herrschenden Begehrlichkeit und der Beherrschten Unmännlichkeit; wo es aber schlechthin als schön festgestellt ist, da durch derer welche sie aufgestellt Seelenträgheit. Hier aber ist eine weit schönere Sitte als jene eingeführt, nur die, wie ich sagte, nicht leicht ist zu verstehen. Denn bedenkt einer, dafs gesagt wird, es sei schöner öffentlich lieben als verstohlen, und zwar vorzüglich die edelsten und besten, wären sie auch minder schön als andere, und was für sonderliche Aufmunterung dem Liebenden von Allen widerfährt, gar nicht als ob er etwas schändliches thäte; und dafs den Geliebten zu gewinnen für schön gehalten wird, ihn nicht zu gewinnen aber für schlecht, und dafs um den Versuch zu machen ob er ihn gewinnen könne die Sitte dem Liebhaber freigestellt hat gar vielerlei sonderbare Dinge zu unternehmen und dafür gelobt zu werden, wofür wenn jemand wagen wollte sie zu thun, der sonst irgend etwas verfolgte und erreichen wollte als nur dieses, er der Philosophie schärf-

sten Tadel erndten würde; denn wer etwa um Geld von jemand zu bekommen oder zu einem
183 Amt und sonstiger Gewalt zu gelangen, das thun wollte, was Liebhaber ihren Lieblingen thun, mit demüthig flehenden Stellungen und Geberden bitten, Eide schwören, sich vor die Thüre lagern, freiwillig Dienstleistungen verrichten wie sie nicht einmal ein Knecht verrichtet: so würde er verhindert werden die Sache so zu betreiben von Freunden und Feinden, indem diese ihm Schmeichelei und Niedrigkeit vorwerfen, jene ihn zurechtweisen und sich darüber schämen würden; dem Liebenden aber, wenn er dies alles thut, wohnt Anmuth bei, und es ist ihm herkömmlich zugestanden dies ohne Schande zu thun, weil er nemlich eine gar herrliche Sache betreibe. Ja das stärkste ist, wie man doch insgemein sagt, daſs auch wenn er geschworen hat für ihn allein Verzeihung bei den Göttern ist wenn er den Schwur bricht; denn ein Liebesschwur, sagen sie, wäre keiner. So haben Götter und Menschen dem Liebenden gar viele Freiheit gestattet, wie die hiesige Sitte besagt. Hiernach nun sollte man glauben, es gelte in dieser Stadt für etwas gar schönes sowol zu lieben als den Liebhabern Freund zu werden. Wenn aber wiederum die Väter Aufseher bestellen für die Geliebten, um nicht zuzugeben, daſs sie sich mit den Liebhabern unterhalten, und dem Aufseher gerade dies vorzüglich aufgetragen wird, ja auch die Gespielen und Andere es ihnen zum Vorwurf machen, wenn sie sehen daſs so etwas geschieht, und die Aelteren diesen Vorwürfen nicht Einhalt thun noch sie dafür schelten als thäten sie Unrecht daran, auf dieses also wiederum sehend sollte man im Gegentheil glauben, daſs eben dies hier für das schänd-

lichste gelte, da es vielmehr, glaube ich, sich
so verhält. Nicht schlechthin, wie ich anfangs
sagte, ist es an und für sich weder schön noch
schändlich, sondern schön behandelt ist es
schön, anders aber schändlich. Schändlich
nemlich ist es einem Schlechten auf schlechte
Art gefällig zu werden; schön aber einem Guten
auf schöne Art. Und schlecht ist eben jener ge-
meine Liebhaber, der den Leib mehr liebt als
die Seele; wie er auch nicht einmal beharrlich
ist, da er ja keinen beharrlichen Gegenstand
liebt. Denn mit der entfliehenden Blüthe des
Leibes den er liebte verschwindet er auch und
fliegt davon viele Reden und Versprechungen
schändend. Der Liebhaber eines Gemüthes
aber welches gut ist beharret zeitlebens, denn
mit dem Beharrlichen ist er verschmolzen.
Diese also will unsere Sitte dafs man wol und
recht prüfe, und dem einen gefällig sei, den an-
dern aber meide. Deshalb ermuntert sie den
Liebhaber zum Nachjagen, den Geliebten zum 184
Fliehen, indem sie einen Kampf anstellt und
eine Prüfung, zu welchen von beiden wol der
Liebhaber gehöre und zu welchen der Geliebte.
So demnach und aus dieser Ursache wird zuerst
sich schnell gewinnen zu lassen für schlecht ge-
halten, damit es an der Zeit nicht fehle, welche
ja scheint das meiste am besten zu prüfen; dann
auch durch Reichthum oder Gewalt im Staate
gewonnen zu sein für schlecht, sowol wenn
einer unter übler Begegnung sich beugt, oder
wenn man ihm zu Reichthümern und zu seinen
Absichten im Staate verhilft und er dies nicht
verschmäht. Denn nichts dergleichen scheint
sehr sicher und beständig zu sein, ungerechnet
noch dafs auch nicht einmal eine wahre Freund-
schaft daraus entstehen kann. Ein Weg also ist

nach unseren Sitten noch übrig, wie es schön sein kann, daſs ein Liebling seinem Liebhaber gefällig werde. Denn es ist unter uns Sitte, wie es bei den Liebhabern war, daſs freiwillig welchen Dienst es auch sei den Lieblingen zu leisten nicht Niedrigkeit war noch schimpflich für sie, so ist noch ein anderer freiwilliger Dienst übrig der nicht schimpflich ist, und das ist der um die Tugend. Denn das ist bei uns Sitte, wenn jemand will einem Andern ergeben sein, weil er glaubt besser durch ihn zu werden es sei in irgend einer Einsicht oder in einem andern Theile der Tugend, daſs ein solcher freiwilliger Dienst nicht schändlich sei noch eine Niedrigkeit. Diese beiden öffentlichen Meinungen nun muſs man zusammenbringen in eins, jene über die Knabenliebe und diese über die Philosophie und die Tugend, wenn es sich fügen soll, daſs es schön sei, ein Liebling werde seinem Liebhaber gefällig. Denn wenn so beide zusammentreffen, Liebhaber und Liebling, daſs jeder die Meinung für sich hat, der eine die, daſs er Recht daran thue, dem Liebling der ihm gefällig geworden jeglichen Dienst zu erzeigen, der Andere die, daſs es recht sei dem der ihn weise und gut macht was es auch immer sei zu erweisen, und dann der eine auch wirklich vermag zur Weisheit und Tugend behülflich zu sein, der Andere aber begehrt zur Bildung und zu jeglicher Art der Weisheit Hülfe zu erlangen, dann also wenn diese beiden Meinungen zusammenkommen, da allein trifft es auch zu, daſs es schön ist für den Liebling dem Liebhaber gefällig zu sein, sonst aber nirgends. Und in diesem Falle ist selbst hintergangen zu werden nichts schändliches; in jedem andern aber bringt es Schande es mag nun einer hintergangen wer-

den oder nicht. Denn wenn einer einem Liebhaber als einem Reichen um des Reichthums willen gefällig geworden und damit hintergangen wäre, und kein Geld bekäme, weil sich eben zeigte daſs der Liebhaber arm ist, so bliebe 185
es nichts desto weniger doch schlecht. Denn ein solcher, denkt man, hat doch das seinige gezeigt, daſs er um des Geldes willen jedem jedes thun würde, und das ist nicht schön. Auf dieselbe Weise nun, wenn jemand der Einem als einem Guten gefällig geworden wäre, und um selbst besser zu werden durch die Freundschaft seines Liebhabers, hierin hintergangen wäre, indem es sich zeigte, daſs jener schlecht ist und selbst keine Tugend besizt, so bleibt doch auch der Irrthum etwas schönes. Denn auch ein solcher, denkt man wiederum, hat doch soviel an ihm lag gezeigt, daſs er der Tugend wegen und um besser zu werden Allen zu allen Dingen bereit wäre, und dies wiederum ist unter allem das schönste. So ist es doch auf alle Weise schön der Tugend wegen sich hinzugeben. Dieses ist der Eros der himmlischen Göttin und selbst himmlisch und viel werth dem Staat und den Einzelnen, indem er den Liebenden nöthiget viel Sorgfalt auf seine eigene Tugend zu wenden und auf die des Geliebten; jeder andere Eros aber gehört der anderen, der gemeinen. Dieses, sagte er, ist es, o Phädros, was ich dir so im Augenblikk über den Eros darbieten kann.

Als nun Pausanias ausgesagt hatte, denn so lehren mich die Gelehrten die gleichen Töne suchen, sollte wie Aristodemos sprach Aristophanes reden. Es hätte ihn aber eben, sei es nun aus Ueberfüllung oder sonst einer Ursache ein Schlukken überfallen und er sei nicht im Stande

gewesen zu reden, sondern habe gesagt, zunächst neben ihm habe nemlich der Arzt Eryximachos gelegen, O Eryximachos, dir kommt es zu, mir entweder den Schlukken zu vertreiben, oder für mich zu reden bis er mir vergeht. Darauf habe Eryximachos geantwortet Das will ich beides thun; ich will nemlich an deiner Stelle reden, und du hernach wenn es vorüber ist an der meinigen. Und indefs ich rede wird dir vielleicht wenn du nur recht lange den Athem an dich halten willst der Schlukken vergehen, wo nicht so spiele ihn mit Wasser hinunter. Wenn er aber recht hartnäkkig ist, so nimm etwas womit du die Nase reizen kannst und niese; und wenn du dies ein oder zwei Mal gethan hast wird er vergehen, wenn er auch noch so heftig ist. — So fange nun an zu reden, habe Aristophanes gesagt, und ich will das thun. — Darauf habe Eryximachos so gesprochen.

Es scheint mir nöthig zu sein, da Pausanias
zwar einen schönen Ansaz genommen zu seiner
Rede, sie aber nicht befriedigend zu Ende ge-
186 führt hat, dafs ich versuchen müsse der Rede
ihren Schlufs zu geben. Denn dafs es einen zwiefachen Eros giebt dünkt er mich sehr richtig unterschieden zu haben; dafs er aber nicht allein über die Seelen der Menschen waltet in Beziehung auf die Schönen, sondern auch auf vieles andere und auch in allem übrigen, in den Leibern aller Thiere sowol als in den Gewächsen der Erde, und kurz in allem was ist, das glaube ich ersehen zu haben aus unserer Kunst, der Heilkunde, und wie grofs und bewunderungswürdig der Gott ist und über alles sich erstrekt in menschlichen sowol als göttlichen Dingen. Anfangen aber will ich meine Rede mit der

Heilkunde, um doch meiner Kunst Ehre zu erzeigen. Auch die Natur der Leiber nemlich hat diese zwiefache Liebe. Denn der gesunde Zustand des Leibes und der kranke sind eingestandenermaſsen verschieden und unähnlich; und das unähnliche begehrt auch und liebt unähnliches. Eine andere Liebe also ist die über den Gesunden und eine andere die über den Kranken regiert. Und es ist, wie auch eben Pausanias sagte, schön den Guten unter den Menschen zu willfahren, den Ausgelassenen aber ist es schändlich. So ist es auch mit den Leibern selbst; dem was gut ist an einem jeden Leibe und gesund, ist es schön zu willfahren, und es gehört sich, und dies ist eben das was wir heilkundig nennen, dem schlechten aber und krankhaften wäre es schändlich, und dem muſs sich verweigern wer irgend kunstverständig sein will. Denn die Heilkunde ist um es in kurzem zu sagen die Erkenntniſs der Liebesregungen des Leibes in Bezug auf Anfüllung und Ausleerung; und wer in diesen Dingen die schöne und die schlechte Liebe unterscheidet, dieser ist der heilkundigste, und wer zum Tauschen bewegt, daſs man statt der einen Liebe die andere sich aneigne, und wer, denen keine Liebe einwohnt und doch einwohnen sollte, sie beizubringen versteht, oder eine einwohnende zu benehmen, der wäre der trefliche Künstler. Denn dieser muſs das feindseligste im Leibe einander zu befreunden wissen, daſs es sich liebe. Das feindseligste aber ist das entgegengesezteste, das kalte dem warmen, das bittre dem süſsen, das trokne dem nassen, und alles dergleichen. Daſs diesen Liebe und Wolwollen unser Ahnherr Asklepios einzuflöſsen verstand, dadurch hat er, wie die Dichter hier sagen und ich es glaube, unsere

Kunst zu Stande gebracht. Die Heilkunde also
wird wie gesagt ganz von diesem Gott geleitet,
eben so auch die Gymnastik und der Akkerbau.
Von der Tonkunst aber muſs jedem offenbar
sein, der nur ein wenig Nachdenken daran wen-
det, daſs es sich mit ihr eben so verhält wie mit
187 jenen. Was vielleicht auch Herakleitos sagen
will, denn den Worten nach hat er es nicht rich-
tig ausgedrükt. Er sagt nemlich, daſs das Eins
in sich entzweit sich mit sich einige wie die
Stimmung einer Lyra oder eines Bogens. Es ist
aber groſse Unvernunft zu sagen eine Harmonie
sei in sich entzweit oder könne noch aus ent-
zweitem bestehen. Vielleicht aber wollte er
dieses sagen, daſs aus dem vorher entzweiten
höheren und tieferen hernach aber einig gewor-
denen durch die Tonkunst die Harmonie ent-
standen sei. Denn unmöglich kann aus noch
entzweitem höheren und tieferen eine Harmo-
nie bestehen. Denn Harmonie ist Zusammen-
stimmung, Zusammenstimmung aber ist eine
Eintracht; Eintracht aber kann unter entzwei-
tem so lange es entzweit ist unmöglich sein;
und das entzweite und nicht einträchtige kann
wiederum unmöglich zusammenstimmen. Wie
auch das Zeitmaaſs aus dem schnellen und lang-
samen vorher freilich entzweiten hernach aber
einig gewordenen entsteht. Und Eintracht weiſs
nun allem diesem wie dort die Heilkunst so hier
die Tonkunst einzuflöſsen, indem sie gegensei-
tig jedem Liebe und Wohlwollen einbildet.
Und so ist wiederum die Tonkunst eine Wissen-
schaft der Liebe in der Töne Zusammenstim-
mung und Zeitmaaſs. Und in dem Aufstellen
des Wollautes und des Zeitmaaſses selbst ist es
wol nicht schwer die Liebesregungen zu erken-
nen, noch findet sich hierin jener zwiefache

chen nemlich pflegen aus dergleichen zu entstehen und viele andere ähnliche Krankheiten unter den Thieren und den Gewächsen. Denn auch Reif und Hagel und Mehlthau entstehen aus Unmäſsigkeit und Unordnung dieser Liebesregungen gegen einander, deren Erkenntniſs im Lauf der Gestirne und im Wechsel der Jahreszeiten die Sternkunde heiſst. Ferner auch alle Opferungen und was sonst die Wahrsagekunst unter sich hat, denn dies insgesammt ist die Gemeinschaft der Götter und Menschen unter einander, haben es mit nichts anderem zu thun als mit Pflege und Heilung der Liebe. Denn alle Ruchlosigkeit pflegt zu entstehn, wenn jemand nicht dem sittigen Eros willfahrt noch ihm Ehre und Vorrang einräumt in allen Dingen, sondern dem andern sowol im Verhältniſs gegen die Eltern, sie mögen leben oder abgeschieden sein, als gegen die Götter, worin eben der Wahrsagekunst obliegt beiderlei Eros zu beobachten und zu heilen. Und so ist auch die Wahrsagekunst wiederum die Stifterin der Freundschaft zwischen Göttern und Menschen vermöge der Erkenntniſs der Liebesregungen unter den Menschen, welche auf Gottesfurcht und Ruchlosigkeit ausgehn. So vielfache und groſse oder vielmehr alle Kraft besizt Eros überhaupt; der aber an dem Guten mit Besonnenheit und Gerechtigkeit sich erweiset, der hat bei uns und bei den Göttern die meiste Gewalt und bereitet uns jede Glükseligkeit, daſs wir sowol mit einander umgehn können und befreundet sein als auch mit den herrlicheren als wir den Göttern. Vielleicht nun habe auch ich den Eros lobpreisend vieles vorbeigelassen, wiewol gewiſs nicht gern. Habe ich aber etwas ausgelassen: so ist nun deine Sache, Aristophanes, es zu er-

gänzen. Oder hast du auch im Sinne noch auf eine andere Weise den Gott zu preisen, so preise ihn, zumal du auch des Schlukkens ledig bist.

Darauf habe, sagte er, Aristophanes das 189
Wort genommen, und gesagt Dessen sei er nun zwar entlediget, aber doch nicht eher bis er ihn mit dem Niesen behandelt, so daſs mich auch wundert habe er hinzugefügt wie doch das Wohlgeordnete des Körpers solches Geräusch und solche Erschütterungen begehren mag wie das Niesen ist; denn er hörte gleich auf sobald ich nur das Niesen anwendete. Darauf habe Eryximachos gesagt, Guter Aristophanes, siehe wol zu was du thust! Du ziehst mich auf indem du im Begriff bist zu reden, und nöthigest mich also selbst der Aufpasser deiner Rede zu werden, ob du nicht auch etwas lächerliches sagst, da du sonst könntest ganz in Frieden geredet haben. — Darauf habe Aristophanes lachend gesagt Wohl gesprochen, Eryximachos, und das Gesagte soll mir ungesagt sein. Also laure mir nicht auf, da ich ohnehin schon besorgt bin um das was ich zu sagen denke, nicht ob ich nicht lächerliches sagen werde, denn das wäre ja ein Gewinn und bei meiner Muse gewöhnlich, sondern ob nicht belachenswerthes. — Nachdem du abgeschossen, habe jener gesagt, denkst du zu entkommen Aristophanes? Gieb nur wohl Achtung, und rede wie einer der sich verantworten muſs. Vielleicht indeſs wenn es mir ansteht, lasse ich dich auch durch.

Allerdings, habe also Aristophanes gesagt, habe ich im Sinne ganz anders zu reden als du und Pausanias gesprochen habt. Denn mir scheinen die Menschen durchaus die wahre Kraft des Eros nicht inne geworden zu sein. Denn wären sie es: so würden sie ihm die herrlichsten Hei-

ligthümer und Altäre errichten und die gröfsten
Opfer bereiten, und es würde nicht wie jezt gar
nichts dergleichen für ihn geschehen, dem es
doch ganz vorzüglich geschehen sollte. Denn
er ist der menschenfreundlichste unter den Göt-
tern, und ist der Menschen Beistand und Arzt
in demjenigen aus dessen Heilung die gröfste
Glükseligkeit für das menschliche Geschlecht er-
wachsen würde. Ich also will versuchen Euch
seine Kraft zu erklären und ihr sollt dann die
Lehrer der übrigen sein. Zuerst aber müfst ihr
die menschliche Natur recht kennen lernen und
ihre Veränderungen. Nemlich unsere ehemalige
Natur war nicht dieselbige wie jezt, sondern
ganz eine andere. Denn zuerst gab es drei Ge-
schlechter von Menschen, nicht wie jezt nur
zwei das männliche und das weibliche, son-
dern es gab noch ein drittes dazu welches das
gemeinschaftliche war von diesen beiden, des-
sen Name auch noch übrig ist, es selbst aber ist
verschwunden. Mannweiblich nemlich war da-
mals das eine, Gestalt und Benennung zusam-
mengesezt aus jenen beiden, dem männlichen
und weiblichen, nun aber ist der Name nur
noch in einer beschimpfenden Bedeutung vor-
handen. Ferner war die ganze Gestalt eines je-
den Menschen rund, so dafs Rükken und Brust
im Kreise herumgingen. Und vier Hände hatte
jeder und Schenkel eben so viel als Hände, und
zwei Angesichter auf einem kreisrunden Halse
einander genau ähnlich, und einen gemeinschaft-
190 lichen Kopf für beide einander gegenüberste-
hende Angesichter, und vier Ohren, auch zwei-
fache Schaamtheile, und alles übrige wie es sich
hieraus ein Jeder weiter ausbilden kann. Er
ging auch aufrecht wie jezt, nach welcher Seite
er wollte, und wenn er schnell wohin strebte,

so konnte er wie die Radschlagenden jezt noch indem sie die Beine gerade im Kreise herumdrehen das Rad schlagen eben so auf seine acht Gliedmafsen gestüzt sich sehr schnell im Kreise fortbewegen. Diese drei Geschlechter gab es aber deshalb weil das männliche ursprünglich der Sonne Ausgeburt war, und das weibliche der Erde und das an beidem theilhabende des Mondes, der ja auch selbst an beiden Theil hat. Und kreisförmig waren sie selbst und ihr Gang, um ihren Erzeugern ähnlich zu sein. An Kraft und Stärke nun waren sie gewaltig und hatten auch grofse Gedanken, und was Homeros vom Ephialtes und Otos sagt, das ist von ihnen zu verstehen, dafs sie sich einen Zugang zum Himmel bahnen wollten um die Götter anzugreifen. Zeus also und die anderen Götter rathschlagten, was sie ihnen thun sollten, und wufsten nicht was. Denn es war weder thunlich sie zu tödten, und wie die Giganten sie niederdonnernd das ganze Geschlecht wegzuschaffen, denn so wären ihnen auch die Ehrenbezeugungen und die Opfer der Menschen mit weggeschaft worden, noch konnten sie sie lassen weiter freveln. Mit Mühe also hatte sich Zeus etwas ersonnen und sagte, Ich glaube nun ein Mittel zu haben wie es noch weiter Menschen geben kann und sie doch aufhören müssen mit ihrer Ausgelassenheit wenn sie schwächer werden. Denn jezt, sprach er, will ich sie jeden in zwei Hälften zerschneiden, so werden sie schwächer sein, und doch zugleich uns nüzlicher, weil ihrer mehr geworden sind, und aufrecht sollen sie gehn auf zwei Beinen. Sollte ich aber merken, dafs sie noch weiter freveln und nicht Ruhe halten wollen, so will ich sie, sprach er, noch einmal zerschneiden, und sie mögen dann auf einem Beine fortkommen

wie Kreisel. Dies gesagt zerschnitt er die Menschen in zwei Hälften, wie wenn man Früchte zerschneidet um sie einzumachen, oder wenn sie Eier mit Haaren zerschneiden. Sobald er aber einen zerschnitten hatte befahl er dem Apollon ihm das Gesicht und den halben Hals herumzudrehen nach dem Schnitte hin, damit der Mensch seine Zerschnittenheit vor Augen habend sittsamer würde, und das übrige befahl er ihm auch zu heilen. Dieser also drehte ihm das Gesicht herum, zog ihm die Haut von allen Seiten über das was wir jezt den Bauch nennen herüber, und wie wenn man einen Beutel zusammenzieht faſste er es in eine Mündung zusammen, und band sie mitten auf dem Bauche ab, was wir jezt den Nabel nennen. Die übrigen Runzeln glättete er meistentheils aus und
191 fügte die Brust einpassend zusammen, mit einem solchen Werkzeuge, als womit die Schuster über dem Leisten die Falten aus dem Leder ausglätten, und nur wenige lieſs er stehen um den Bauch und Nabel zum Denkzeichen des alten Unfalls. Nachdem nun die Gestalt entzweigeschnitten war, sehnte sich jedes nach seiner andern Hälfte und so kamen sie zusammen, umfaſsten sich mit den Armen und schlangen sich in einander und über dem Begehren zusammen zu wachsen starben sie aus Hunger und sonstiger Fahrläſsigkeit, weil sie nichts getrennt von einander thun wollten. War nun die eine Hälfte todt und die andere blieb übrig, so suchte sich die übrig gebliebene eine andere und umschlang sie, mochte sie nun auf die Hälfte einer ehemaligen ganzen Frau treffen, was wir jezt eine Frau nennen, oder auf die eines Mannes, und so kamen sie um. Da erbarmte sich Zeus, und gab ihnen ein anderes Mittel an die Hand, indem er

ihnen die Schaamtheile nach vorne verlegte, denn vorher trugen sie auch diese nach aufsen, und erzeugten nicht durch Vereinigung sondern in die Erde wie die Cicaden. Nun aber verlegte er sie ihnen nach vorne, und bewirkte vermittelst ihrer das Erzeugen durch Vereinigung, in dem weiblichen durch das männliche, deshalb damit in der Umarmung, wenn der Mann eine Frau träfe, sie zugleich erzeugten und Nachkommenschaft entstände, wenn aber ein Mann den andern, sie doch eine Befriedigung hätten durch ihr Zusammensein und erquikt sich zu ihren Geschäften wenden und was sonst zum Leben gehört besorgen könnten. Von so langem her also ist die Liebe zu einander den Menschen angeboren, vereiniget sie mit einander zu der alten Natur, und versucht aus zweien eins zu machen und die menschliche Natur zu heilen. Jeder von uns ist also ein Stükk von einem Menschen, da wir ja zerschnitten, wie die Schollen, aus einem zwei geworden sind. Also sucht nun immer jedes sein anderes Stükk. Welche Männer nun von einem solchen gemeinschaftlichen ein Schnitt sind, was damals Mannweib hiefs, die sind weiberliebend und die meisten Ehebrecher gehören zu diesem Geschlecht, und so auch welche Weiber männerliebend sind und ehebrecherisch, die kommen aus diesem Geschlecht. Welche Weiber aber Abschnitte eines Weibes sind, die kümmern sich nicht viel um die Männer, sondern sind mehr den Weibern zugewendet und die Tribaden kommen aus diesem Geschlecht; die aber Schnitte eines Mannes sind suchen das männliche auf, und so lange sie noch Knaben sind, lieben sie als Schnittstükke des Mannes die Männer, und bei Männern zu liegen und sich mit ihnen zu umschlingen ergözt sie,

192 und dies sind die treflichsten unter den Knaben und heranwachsenden Jünglingen, weil sie die männlichsten sind von Natur. Einige nun nennen sie zwar schaamlos, aber mit Unrecht. Denn nicht aus Schaamlosigkeit thun sie dies, sondern weil sie mit Muth und Kühnheit und Mannhaftigkeit das ihnen ähnliche lieben. Davon ist ein grofser Beweis, dafs wenn sie vollkommen ausgebildet sind, solche Männer vorzüglich für die Angelegenheiten des Staates gedeihen. Sind sie aber mannbar geworden, so werden sie Knabenliebe haben; zur Ehe aber und Kinderzeugung haben sie von Natur keine Lust, sondern nur durch das Gesez werden sie dazu genöthiget, ihnen selbst wäre es genug unter einander zu leben unverehelicht. Auf alle Weise also wird ein solcher ein Knabenliebhaber und ein Liebhaberfreund, indem er immer dem verwandten anhängt. Wenn aber einmal einer seine wahre eigne Hälfte antrifft, ein Knabenfreund oder jeder andere, dann werden sie wunderbar entzükt zu freundschaftlicher Einigung und Liebe, und wollen, so zu sagen, auch nicht die kleinste Zeit von einander lassen; und die ihr ganzes Leben lang mit einander verbunden bleiben, diese sind es, welche auch nicht einmal zu sagen wüfsten was sie von einander wollen. Denn dies kann doch wol nicht die Gemeinschaft des Liebesgenusses sein, dafs um deswillen jeder mit so grofsem Eifer trachtete mit dem andern zusammen zu sein; sondern offenbar ist dafs die Seele beider etwas anderes wollend was sie aber nicht aussprechen kann es nur andeutet und zu rathen giebt. Und wenn indem sie zusammenliegen Hephästos vor ihnen stände seine Werkzeuge in der Hand und sie fragte, Was ist es denn eigentlich was ihr wollt,

ihr Leute von einander, und wenn sie dann nicht zu antworten wüſsten, sie weiter fragte Begehret ihr etwa dieses soviel als möglich zusammen zu sein, daſs ihr euch Tag und Nacht nicht verlassen dürftet? Denn wenn das euer Begehren ist: so will ich euch zusammenschmelzen und in eins zusammenschweiſsen, so daſs ihr statt zweier Einer seid, und so lange ihr lebt beide zusammen als Einer lebt, und wenn ihr gestorben seid, auch dort in der Unterwelt nicht zwei sondern Ein Todter seid. Also seht zu, ob ihr dies liebt, und zufrieden sein werdet wenn ihr es erreicht. Dies hörend, das wissen wir gewiſs, würde auch nicht Einer sich weigern, oder zu erkennen geben daſs er etwas anderes wolle, sondern jeder würde eben das gehört zu haben glauben wonach er immer schon strebte, durch Nahesein und Verschmelzung mit dem Geliebten aus Zweien Einer zu werden. Hievon ist nun dies die Ursache, daſs unsere ursprüngliche Beschaffenheit diese war und wir ganz waren, und dies Verlangen eben und Suchen nach dem Ganzen heiſst Liebe. Und vor diesem wie gesagt waren wir Eins, jezt aber sind wir der Ungerechtigkeit wegen von dem Gott auseinander gelegt und vertheilt worden wie die Arkadier von den Lakedämoniern. Nun haben wir 193
also Furcht, wenn wir uns nicht sittsam betragen gegen die Götter, daſs wir nicht noch einmal zerspalten werden und so herumgehn müssen wie die auf den Säulen ausgehauenen, die mitten auf der Nase durchgeschnitten sind wie trokne Aepfel. Sondern um deswillen sollte nun jeder Mann jedem zureden den Göttern Ehrfurcht zu beweisen, damit wir diesem entgehen jenes aber so erlangen, wie Eros jeden von uns führt und befehliget, welchem ja niemand ent-

gegenhandeln wolle. Es handelt ihm aber entgegen, wer sich den Göttern verhaſst macht. Denn sind wir diesen befreundet und mit dem Gotte in gutem Vernehmen: so werden wir jeder unsern eignen Liebling finden und besizen, was jezt nur Wenigen begegnet. Und Eryximachos lege es mir nicht um meine Rede auf Spott zu ziehen so aus, als meinte ich den Pausanias und Agathon. Denn vielleicht gehören auch sie zu diesen und sind beide von Natur männlich. Sondern ich meine es von Allen insgesammt Männern und Frauen, daſs so unser Geschlecht glükselig wäre, wenn es uns in der Liebe gelänge und jeder seinen eigenthümlichen Liebling gewönne um so zur ursprünglichen Natur zurükzukehren. Wenn nun dieses das Beste ist: so wird nothwendig unter dem uns jezt zu Gebote stehenden das beste sein was jenem am nächsten kommt, und das heiſst einen Liebling zu finden, der nach unserem Sinne geartet ist. Und wollen wir dafür den Gott von dem es uns herkommt besingen, so müssen wir ja allerdings den Eros besingen, der uns jezt schon soviel Gutes erzeiget, indem er uns zu dem verwandten hinführt, für die Zukunft aber uns die gröſste Hoffnung giebt, uns, wenn wir nur Ehrfurcht den Göttern beweisen, zur ursprünglichen Natur herstellend und heilend glüklich und selig zu machen. Dies, o Eryximachos, sprach er, ist meine Rede vom Eros, eine ganz andere als die deinige. Wie ich dich nun schon gebeten habe, ziehe sie nicht auf Spott, damit wir auch die übrigen hören, was sie Alle sagen werden oder vielmehr beide, denn nur Agathon und Sokrates sind noch zurükk.

Wohl, ich will dir folgen, habe Eryximagesagt, denn auch mir ist die Rede ganz zu

Danke gewesen, und wenn ich nicht wüſste daſs Sokrates und Agathon Meister sind in Liebessachen, würde mir gar bange sein ob es ihnen nicht fehlen möchte, da schon so viel und vielerlei ist geredet worden. Nun aber habe ich doch guten Muth. — Darauf habe Sokrates ge- 194
sagt, Du hast eben deine Sache gut bestanden, Eryximachos; wenn du aber wärest wo ich bin oder vielmehr wo ich sein werde wenn auch Agathon erst noch geredet hat: so würde dir gewiſs gar bange sein und du wärest in allen Nöthen wie ich jezt bin. — Du willst mich verzaubern, Sokrates, habe darauf Agathon gesagt, daſs ich in Verwirrung gerathen soll wenn ich glaube das Haus habe eine groſse Erwartung von mir daſs ich gut sprechen würde. — Sehr vergeſslich müſste ich dann sein o Agathon, habe Sokrates gesagt da ich deine Herzhaftigkeit und Groſsmüthigkeit gesehen habe als du mit den Schauspielern die Bühne bestiegest und auf ein so groſses Haus hinübersahest vor welchem nun deine Reden sollten ausgestellt werden ohne doch im mindesten bestürzt zu sein, wenn ich glauben sollte du würdest jezt in Verwirrung gerathen vor uns wenigen Leutlein! — Wie doch Sokrates, habe Agathon gesagt, du glaubst doch nicht, die Bühne habe mir den Kopf so eingenommen, daſs ich nicht wüſste wie dem Verständigen wenige Einsichtsvolle bänger machen als noch so viele Unwissende. — Freilich wäre es nicht wohl gethan o Agathon, habe Sokrates gesagt, wenn ich von dir etwas unfeines glauben wollte; vielmehr weiſs ich wol, daſs wenn du auf solche träfest die du für weise hieltest, du mehr aus ihnen machen würdest als aus der Menge. Aber wir mögen nur gar nicht solche sein. Denn wir waren ja auch dort zuge-

gen und gehörten mit zu der Menge. Wenn du also auf andere weise Männer träfest, so würdest du dich wol vor ihnen schämen, wenn du etwa glaubtest etwas schlecht zu machen. Oder wie meinst du es? — Ganz recht, habe jener geantwortet. — Vor der Menge aber würdest du dich nicht schämen wenn du glaubtest etwas schlecht zu machen? — Darauf sei aber Phädros eingefallen und habe gesagt, Lieber Agathon, wenn du dem Sokrates Antwort giebst, so wird er sich gar nichts daraus machen wie es hier sonst noch weiter geht, wenn er nur einen hat mit dem er Gespräch führen kann zumal einen Schönen. Nun höre zwar auch ich gar gern den Sokrates Gespräch führen; jezt aber muſs ich dem Eros für seine Lobreden Sorge tragen und von jedem unter euch seine Rede in Empfang nehmen. Habt ihr nun beide dem Gotte das eurige dargebracht, dann mag er immer Gespräch führen. — Wohl gesprochen Phädros, habe Agathon gesagt, und nichts hindert mich zu reden. Denn mit dem Sokrates kann ich ja zu anderer Zeit mich immer unterhalten.

Ich also will zuerst sagen wie ich zu reden gedenke und dann reden. Denn Alle welche bis jezt gesprochen haben schienen mir nicht den Gott zu loben, sondern die Menschen selig zu preisen um das Gute, dessen Urheber ihnen der Gott ist, was für einer er aber selbst ist der ihnen dies alles gewährt hat, das hat keiner gesagt. Die einzige richtige Weise aber eines je-
195 den Lobes für jeden ist in der Rede zu zeigen, welchartig und welchartiger Dinge Urheber der ist von dem geredet wird. Auf diese Weise also gebührt auch uns den Eros zu loben, zuerst ihn selbst wie er beschaffen ist und dann seine Gaben. Daher behaupte ich, daſs unter den ins-

gesammt glükseligen Göttern Eros, wenn es verstattet und unfrevelhaft ist zu sagen, der glükseligste ist als der schönste und beste. Er ist aber, in wiefern der schönste, ein solcher. Zuerst der jüngste unter den Göttern o Phädros. Einen grofsen Beweis für diese Behauptung giebt er uns selbst, indem er fliehend dem Alter entkommt welches offenbar doch schnell ist, schneller wenigstens als billig ereilet es uns, welches sage ich Eros seiner Natur nach hafst, und ihm auch von weitem nicht nahe kommt. Mit der Jugend aber gesellt er sich und gefällt sich, und ganz recht hat jene alte Rede, dafs das Aehnliche immer zum ähnlichen sich hält. Daher ich wiewol in vielem andern mit dem Phädros einstimmend hierin nicht mit ihm einstimme dafs Eros älter sei als Kronos und Japetos. Sondern ich behaupte, er ist der jüngste unter den Göttern, und immer jung, und jene alten Händel unter den Göttern von denen Hesiodos und Parmenides reden, müssen sich unter der Nothwendigkeit ereignet haben, nicht unter dem Eros wenn jene anders wahr erzählt haben. Denn sie würden einander nicht verschnitten und in Bande geworfen und sonst vielerlei gewaltsames verübt haben wenn Eros unter ihnen gewesen wäre, sondern einander geliebt und friedlich gelebt wie jezt seit Eros über die Götter regiert. Jung also ist er, nächst der Jugend aber auch zart, und es bedarf eines Dichters wie Homeros einer war um eines Gottes Zartheit anschaulich zu machen. Homeros nemlich sagt von der Ate sie sei eine Göttin und zart, wenigstens ihre Füfse will er als zart beschreiben und sagt, leicht schweben die Füfs' ihr, nimmer dem Grund auch Nahet sie, nein hoch wandelt sie her auf den Häuptern der Männer, und scheint

mir aus einem guten Grunde ihre Zartheit zu beweisen, daſs sie nicht auf hartem wandelt sondern auf weichem. Desselben Beweises nun wollen wir uns auch für den Eros bedienen daſs er zart ist. Denn weder auf der Erde wandelt er noch auf Hirnschädeln, die eben nicht sonderlich weich sind, sondern auf dem weichsten unter allen wandelt er und bewohnt es. Nemlich in den Gemüthern und Seelen der Götter und Menschen schlägt er seinen Wohnsiz auf, und auch nicht der Reihe nach ohne Ausnahme in allen Seelen, sondern wenn er eine antrifft die eine harte Gesinnung hegt bei der geht er vorüber, die aber eine weiche hat, bei der zieht er ein. Der nun mit den Füſsen und von allen Seiten nur das weichste der weichsten berührt muſs nothwendig der zarteste sein. Und so ist er dann der jüngste und zarteste; überdies aber
196 auch von schmeidigem Wesen. Denn sonst vermöchte er nicht überall sich anzuschmiegen und in jede Seele heimlich sowol zuerst hineinzukommen als auch hernach herauszugehen, wenn er ungelenk wäre. Auch ist von seiner ebenmäſsigen und schmeidigen Gestalt ein groſser Beweis der schöne Anstand, der ausgezeichnet vor allen eingeständlich dem Eros eignet. Denn Uebelstand und Liebe sind immer im Kriege gegen einander. Die Schönheit aber seiner Farben muſs schon die Lebensweise des Gottes unter Blüthen zeigen. Denn in einem blüthenlosen oder abgeblühten Leib oder Seele oder was es sonst ist sezt sich Eros nicht; wo aber ein blumiger und duftiger Ort ist da sezt er sich und bleibt. Von der Schönheit des Gottes nun ist sowol dieses hinreichend als auch noch vieles zurükbleibt. Von der Tugend des Eros aber ist hiernächst zu reden, zuerst das gröſste, daſs

Eros nie weder beleidiget noch beleidiget wird, weder Gott und von Gott, noch Menschen und von Menschen. Denn weder widerfährt ihm selbst gewaltsam was ihm widerfährt, denn Gewalt trifft den Eros nicht, noch verrichtet er gewaltsam was er verrichtet. Denn Jeder leistet dem Eros jedes freiwillig, und was freiwillig einer dem andern freiwilligen zugesteht, das sagen die Könige der Staaten die Geseze sei recht. Nächst der Gerechtigkeit aber ist ihm auch Besonnenheit vorzüglich zuzuschreiben. Denn Besonnenheit, wird eingestanden, sei das Herrschen über Lüste und Begierden, und keine Lust sei stärker als die Liebe. Sind die andern aber schwächer, so werden sie ja von der Liebe beherrscht und Eros herrscht. Herrscht aber Eros über die Lüste und Begierden so muſs er ja vorzüglich besonnen sein. So auch was die Tapferkeit betrifft kann nicht einmal Ares sich dem Eros gegenüberstellen. Denn nicht er Ares hat die Liebe, sondern ihn den Ares hat die Liebe, zur Aphrodite nemlich wie ja die Rede geht. Der aber hat ist besser als der gehabt wird, und wer den tapfersten von allen übrigen unter sich hat, der ist ja nothwendig der tapferste von allen. Von der Gerechtigkeit also und Besonnenheit und Tapferkeit des Gottes haben wir geredet; die Weisheit aber ist noch zurükk. Also soviel möglich müssen wir suchen auch hier nicht zurükzubleiben. Und zuerst nun, damit auch ich unsere Kunst ehre wie Eryximachos die seinige, ist der Gott weise als Künstler, so daſs er auch Andere dazu macht. Jeder wenigstens wird ein Dichter, wär' er auch den Musen fremd vorher, den Eros trifft. Was wir also wol können als Beweis brauchen dafür, daſs Eros ein treflicher Künstler ist jedes hervorzubringen was

zur Tonkunst gehört. Denn was einer nicht hat oder nicht weiſs, das kann er auch einem andern nicht geben oder lehren. Und was nun weiter die Kunst Lebendiges aller Art hervorzu-
197 bringen betrifft, wer wollte wol bestreiten daſs es nicht die Geschiklichkeit des Eros wäre durch welche alles lebende entsteht und gebildet wird. Von der Meisterschaft aber in anderen Künsten wissen wir etwa nicht, daſs wessen Lehrer dieser Gott gewesen, der in Ruhm und Glanz gekommen ist, wem aber Eros nicht beigestanden, der in den Schatten? Denn die Heilkunde und die Kunst des Bogenschieſsens und des Weissagens hat Apollon erfunden unter Anführung des Verlangens und der Liebe, so daſs auch er als ein Schüler des Eros anzusehen ist wie die Musen in der Tonkunst und Hephästos in der Schmiedekunst und Athene in der Weberei und Zeus in der Regierungskunst über Götter und Menschen. Daher auch die Angelegenheiten der Götter sich geordnet haben sobald nur die Liebe unter sie gekommen war, zur Schönheit nemlich; denn über die Häſslichkeit ist Eros nicht gesezt. Vorher nun gab es vielerlei Arges unter den Göttern weil die Nothwendigkeit herrschte; sobald aber dieser Gott entsprungen war entstand auch aus der Liebe zum Schönen alles Gute bei Göttern und Menschen. Auf diese Art also, o Phädros,. scheint mir Eros zuerst selbst der schönste und beste, nächstdem aber auch Anderen vieles anderen solchen Urheber zu sein. Und hier fällt mir ein etwas dichterisches zu sagen, daſs er es nemlich ist, welcher bewirkt unter den Menschen Fried' und spiegelnde Glätte dem Meere Schweigen der Stürm' und erfreuliches Lager und Schlaf für die Sorgen. Und dieser eben entlediget uns des Fremdartigen und sätti-

get uns mit dem Angehörigen indem er nur solche Vereinigungen uns unter einander anordnet, bei Festen bei Chören bei Opfern sich aufwerfend zum Anführer; Mildheit dabei verleihend Wildheit aber zerstreuend, Begründer des Wolwollens, Verhindrer des Uebelwollens, günstig den Guten, verehrlich den Weisen, erfreulich den Göttern, neidenswerth den Unbegabten, erhaltungswerth den Wolbegabten, des Wollebens der Behaglichkeit der Genüge des Sehnens des Reizes Vater, sorgsam für die Guten, sorglos für die Schlechten, im Wanken im Bangen in Verlangen in Gedanken der beste Lenker Helfer Berather und Retter, aller Götter und Menschen Zier, als Anführer der schönste und beste dem jeglicher Mann folgen muſs lobsingend aufs herrlichste in den herrlichen Gesang mit einstimmend welchen anstimmend er aller Götter und Menschen Sinn erweicht. Diese Rede, sprach er, o Phädros, sei von meinetwegen dem Gotte dargebracht, theils Spiel enthaltend, theils auch ziemlichen Ernst nach bestem Vermögen.

Nachdem nun Agathon also gesprochen, sagte Aristodemos, seien die Anwesenden in lauten Beifall ausgebrochen wie angemessen der
Jüngling geredet sich selbst und dem Gotte. Da 198
habe nun Sokrates gesagt zum Eryximachos sich wendend Dünkt dich nun wol, o Sohn des Akumenos, daſs ich schon lange um unnöthige Noth mich geängstiget habe? sondern nicht vielmehr daſs ich weissagend was ich vorhin sagte gesprochen, daſs nemlich Agathon bewundernswürdig reden, ich aber keinen Rath mehr wissen würde? — Das eine, habe Eryximachos gesagt, scheinst du mir weissagend gesprochen zu haben daſs Agathon gut reden würde, daſs du aber

keinen Rath wissen wirst das glaube ich nicht. — Und wie doch, du Glüklicher, habe Sokrates gesagt, sollte ich nicht rathlos sein und jeder andere welcher reden sollte nachdem eine so schöne und reichverzierte Rede gesprochen worden? und wenn auch das übrige wol nicht alles eben so bewundernswerth gewesen ist; aber die Schönheit der Wörter und Redensarten am Ende, welcher Hörer ist nicht über diese erstaunt? Denn ich wenigstens wenn ich bedenke wie gar nicht ich im Stande sein werde auch nur von weitem etwas so schönes vorzutragen möchte vor Schaam beinahe entwischen wenn ich nur wüſste wohin. Denn gar an den Gorgias hat die Rede mich erinnert, so daſs mir ordentlich jenes homerische begegnet ist, mir ward bange Agathon möchte das Gorgische Haupt das gewaltige im Reden am Ende seiner Rede gegen meine Rede loslassen und mich selbst zum Steine verstummen machen. Und da habe ich denn gemerkt, wie lächerlich ich war, als ich euch versprach, wenn meine Reihe käme mit euch dem Eros eine Lobrede zu halten, und als ich sagte, daſs ich gewaltig wäre in Liebessachen, da ich doch gar nichts von der Sache verstand, wie man, was es auch immer wäre loben müsse. Ich dachte nemlich in meiner Einfalt man müsse die Wahrheit sagen in jedem Stükk von dem zu preisenden; dies also müsse das erste sein, und das schönste hievon auswählend müsse man auf das schiklichste zusammenstellen. Und ich wuſste mir gar viel damit wie gut ich reden würde, weil ich nemlich verstände was es eigentlich hieſse irgend etwas loben. Das war aber, wie es scheint, gar nicht die rechte Weise etwas zu loben, sondern darin besteht sie, daſs man der Sache nur so vieles und schönes beilege als

möglich, es mag sich nun so verhalten oder nicht. Und ist es auch falsch: so ist nichts daran gelegen. Denn es war wol vorher festgesezt wie es scheint jeder von uns solle sich das Ansehn geben den Eros zu lobpreisen nicht ihn wirklich lobpreisen. Deshalb meine ich habt ihr alles zusammengesucht und dem Eros beigelegt, und sagt ein solcher sei er und solches bringe er hervor, damit er nur auf das schönste und vortreflichste erscheine, offenbar nemlich denen die ihn nicht kennen, denn ich glaube wol nicht denen die um ihn wissen. Und so ist 199
es dann eine schöne und prächtige Lobrede. Ich aber kannte gar nicht diese Weise des Lobes, und ohne sie zu kennen versprach ich auch in der Reihe ihn zu loben. Die Zunge also hat versprochen, die Seele aber nicht. Es unterbleibe also! Denn ich halte nun keine Lobrede nach dieser Weise; ich könnte es auch nicht, gewiſs nicht. Aber die Wahrheit, wenn ihr wollt, die will ich euch wol sagen nach meiner Art, nicht wie eure Reden waren, damit ich kein Gelächter bereite. Sieh also zu, Phädros, ob du auch eine solche Rede gebrauchen kannst, was wahr ist vom Eros sagen zu hören, aber in Redensarten und Wortstellungen wie sie sich eben fügen wollen. — Phädros nun, sagte er, und die Andern hätten ihn geheiſsen zu reden wie er selbst glaubte daſs man reden müsse, gerade so. — Auch muſst du mir erst, o Phädros, habe er gesagt, den Agathon vergönnen einiges wenige zu fragen, damit ich hierüber mit ihm einverstanden alsdann weiter rede. — Ich vergönne es, habe Phädros gesagt, frage ihn nur. — Darauf habe dann, erzählte er, Sokrates so ohngefähr angefangen.

Also, lieber Agathon, sehr gut scheinst du

mir deine Rede eingeleitet zu haben als du sagtest, zuerst müsse man den Eros selbst darstellen welchartig er ist, und hernach seine Werke. Dieser Anfang ist mir gar recht. Wolan, da du auch das übrige so schön und herrlich vorgetragen hast von dem Eros, welcher Art er ist: so sage mir doch auch dieses, ob Eros auch ein solcher ist, daſs er jemandes Liebe ist oder Niemandes? Ich frage aber nicht etwa ob er von einem Vater oder einer Mutter ist; denn lächerlich wäre die Frage ob Eros eines Vaters oder einer Mutter Liebe ist. Sondern wie wenn ich eben nach einem Vater selbst fragte, ob ein Vater jemandes Vater ist oder nicht, du gewiſs doch sagen würdest wenn du anders ordentlich antworten wolltest, allerdings wäre ein Vater Vater eines Sohnes oder einer Tochter, oder nicht? — Freilich, hätte Agathon geantwortet. — Nicht auch eben so die Mutter? — Auch das hätte er zugegeben. — Wohl, hätte Sokrates gesagt, antworte nur noch ein weniges mehr, damit du besser verstehst was ich will. Wenn ich nun fragte Wie ein Bruder? ist der auch das was er ist ein Bruder von jemand oder nicht? — Allerdings, habe er gesagt. Doch von einem Bruder oder einer Schwester? — Das habe er bejaht. — Versuche denn dasselbe auch von der Liebe zu sagen, ist sie Liebe von nichts oder etwas? — Freilich von etwas. — Dieses nun, habe Sokrates gesagt, halte noch bei dir fest in Gedanken wovon sie Liebe
200 ist, und sage mir nur soviel ob die Liebe das dessen Liebe sie ist begehrt oder nicht? — Allerdings, habe er gesagt. — Und ob sie wol schon habend was sie begehrt und liebt es begehrt und liebt, oder es nicht habend? — Nicht habend wie es ja scheint habe er gesagt. —

Ueberlege nur, habe Sokrates gesagt, ob nicht statt des Scheinens vielmehr nothwendig das Begehrende nur so begehrt wessen es bedürftig ist, oder nicht begehrt wenn es nicht bedürftig ist. Mir wenigstens, Agathon, schwebt es gar wunderbar vor, daſs dies nothwendig so ist. Und dir wie? — Auch mir, habe er gesagt. — Wol gesprochen. Oder wünscht wol jemand der groſs ist groſs zu sein, und der stark ist stark zu sein? — Unmöglich nach dem eingestandenen. — Denn der es schon ist wäre ja dessen nicht bedürftig. — Richtig gesprochen. — Denn wenn ein stark seiender will stark sein, oder ein schnellseiender schnell, oder ein gesundseiender gesund, denn vielleicht könnte jemand hievon und von allem dergleichen meinen, daſs auch die schon solche sind und dies schon haben, doch dieses was sie haben auch begehren. / Damit wir nun nicht irre werden, deshalb eben sage ich daſs doch diese, o Agathon, wenn du Acht hast, jegliches von diesen Dingen für jezt nothwendig haben was sie haben, sie mögen es nun wollen oder nicht. Und wer könnte das nun wol noch begehren? Sondern wenn einer sagt, ich der ich gesund bin will gesund sein, und ich der ich reich bin will reich sein, und begehre also das was ich habe: so würden wir ihm sagen, Nemlich du der du Reichthum besizest und Gesundheit und Stärke willst eben dies auch in der folgenden Zeit besizen; denn in der jezt gegenwärtigen magst du es nun wollen oder nicht hast du es schon. Ueberlege also wenn du sagst, Ich begehre das vorhandene, ob du etwas anderes meinst als dieses Ich will daſs das jezt vorhandene mir auch in künftiger Zeit vorhanden sei, nicht wahr das würde er zugeben? — Das habe Agathon bejaht. — Darauf habe So-

krates gesagt, also auch dies heiſst dasjenige lieben was noch nicht bereit ist und man nicht hat, wenn einer wünscht, daſs ihm auch für die künftige Zeit das behalten bleibe was er jezt besizt. — Freilich, habe er gesagt. — Also auch dieser und jeder andere Begehrende begehrt das noch nicht vorhandene und nicht fertige, und was er nicht hat und nicht selbst ist, und wessen er bedürftig ist, und solcherlei also ist das wonach es eine Begierde giebt und eine Liebe. — Freilich, habe er gesagt. — Wolan denn, habe Sokrates gesprochen, laſs uns das gesagte zusammenrechnen. Nicht wahr, Liebe ist zuerst Liebe zu etwas und dann Liebe zu dem wonach jemand ein Bedürfniſs hat? — Ja, habe er gesagt. — Hiezu nun erinnere dich dessen worauf du in deiner Rede sagtest daſs Eros ginge. Oder wenn du willst will ich dich erinnern. Ich
201 glaube nemlich du sagtest so ohngefähr daſs die Angelegenheiten der Götter sich geordnet haben durch die Liebe zum Schönen, denn zum Häſslichen gebe es keine Liebe. Sagtest du nicht ohngefähr so? — Das sagte ich freilich, habe Agathon gesagt. — Und ganz annehmlich war das gesprochen, Freund, habe Sokrates gesagt. Und wenn sich dies so verhält, wäre dann die Liebe nicht Liebe zur Schönheit, zur Häſslichkeit aber nicht? — Das gestand er. — Und eingestanden ist doch, das, wessen man bedürftig ist und es nicht hat, liebe er? — Ja, habe er gesagt. — Bedürftig also ist Eros der Schönheit und hat sie nicht? — Nothwendig, habe er gesagt. — Und wie? das der Schönheit bedürftige und sie keinesweges besizende, sagst du etwa sei schön? — Nicht füglich. — Behauptest du also noch, daſs Eros schön sei wenn sich dies so verhält? — Darauf habe Agathon gesagt Ich mag am

Ende

Ende wol nichts von dem verstehen o Sokrates, was ich damals sagte. — Gar recht magst du daran wol haben, o Agathon, habe er gesagt. Aber die Kleinigkeit sage mir noch, dünkt dich nicht das Gute auch schön zu sein? — Mich dünkt es so. — Wenn also Eros des Schönen bedürftig ist und das Gute schön ist, so wäre er ja auch des Guten bedürftig? — Ich, habe er gesagt, o Sokrates, weiſs dir wenigstens nicht zu widersprechen, sondern es soll so sein wie du sagest. — Freilich wol der Wahrheit, habe er gesagt, o geliebter Agathon, vermagst du nicht zu widersprechen. Denn dem Sokrates das ist gar nichts schweres.

Und so will ich dich denn jezo lassen und eine Rede über den Eros welche ich einst von einer Mantinischen Frau Diotima gehört habe, welche hierin und auch sonst sehr weise war, auch den Athenern einst bei einem Opfer vor der Pest zehnjährigen Aufschub der Krankheit bewirkte, welche auch mich in der Liebeskunst unterrichtet hat, die Rede also welche diese gesprochen hat will ich versuchen euch zu wiederholen, von dem ausgehend worüber ich mit Agathon übereingekommen bin, sonst aber ganz für mich allein so gut ich eben kann. Es gehört sich also o Agathon, wie auch du erklärtest, zuerst ihn selbst zu beschreiben den Eros wer er ist und was für einer, und dann seine Werke. Es dünkt mich also am leichtesten es so durchzunehmen wie damals die Fremde mich ausfragend es durchging. Denn ohngefähr dergleichen hatte auch ich zu ihr gesagt wie Agathon jezt zu mir, daſs Eros ein groſser Gott wäre und von den Schönen. Sie aber widerlegte mich mit denselben Reden womit ich jezt diesen, daſs er weder schön wäre nach meinen eigenen Reden

noch gut. Da sprach ich Wie meinst du aber, Diotima, ist denn Eros häſslich und schlecht? — Und sie, Willst du dich nicht Frevels enthalten? Meinst du etwa, was nicht schön ist das sei nothwendig häſslich? — Allerdings wol. — Auch was nicht weise das thöricht? oder hast du nicht gemerkt, daſs es etwas mitten inne giebt zwischen Weisheit und Thorheit? —
202 Was wäre das? — Wenn man richtig vorstellt ohne jedoch Rechenschaft davon geben zu können, weiſst du nicht daſs das weder ein Wissen ist, denn wie könnte etwas grundloses eine Erkenntniſs sein? noch auch Unverstand, denn was doch das wahre trifft, wie könnte das Unverstand sein? Also ist offenbar die richtige Vorstellung so etwas zwischen Einsicht und Unverstand. — Richtig, sprach ich. — Folgere also nicht was nicht schön ist sei häſslich, noch was nicht gut sei schlecht. Also auch vom Eros da du doch selbst eingestehst er sei weder gut noch schön, glaube deshalb dennoch nicht, daſs er häſslich und schlecht sein müsse, sondern etwas, sagte sie, zwischen beiden. — Aber das, sprach ich, wird doch von allen eingestanden daſs er ein groſser Gott ist. — Von allen nichtwissenden, sprach sie, meinst du, oder auch von den Wissenden? — Von allen insgesammt. — Da lachte sie und sagte Und wie, Sokrates, könnte wol von denen eingestanden werden daſs er ein groſser Gott sei, welche sagen er sei gar kein Gott? — Wer sind doch die, fragte ich? — Einer davon bist du, sagte sie, und eine ich. — Da sprach ich wie meinst du doch dies? — Und sie antwortete Ganz natürlich. Denn sage mir nur, meinst du nicht, daſs alle Götter glükselig und schön sind? oder hättest du das Herz zu sagen daſs irgend ein Gott nicht schön und

glükselig sei? — Beim Zeus, ich gewiſs nicht, sprach ich. — Und glükselig nennst du doch die das Schöne und Gute besizen? — Freilich. — Vom Eros aber hast du doch eingestanden, daſs er aus Bedürfniſs des Schönen und Guten eben das begehre dessen er bedürftig ist? — Das habe ich eingestanden. — Wie könnte also ein Gott sein der unbegabt ist mit Schönem und Gutem? — Auf keine Weise wie es scheint. — Siehst du nun, sagte sie, daſs auch du den Eros für keinen Gott hältst? — Was wäre also, sprach ich, Eros? etwa sterblich? — Keinesweges. — Aber was denn? — Wie oben, sagte sie, zwischen dem sterblichen und unsterblichen. — Was also, o Diotima? — Ein groſser Dämon, o Sokrates. Denn alles Dämonische ist zwischen Gott und dem sterblichen. — Und was für eine Verrichtung, sprach ich, hat es? — Zu verdolmetschen und zu überbringen den Göttern was von den Menschen und den Menschen was von den Göttern kommt, der Einen Gebete und Opfer, und der Andern Befehle und Vergebung der Opfer. In der Mitte zwischen beiden ist es also die Ergänzung, daſs nun das Ganze in sich selbst verbunden ist. Und durch dies Dämonische geht auch alle Weissagung, und die Kunst der Priester in Bezug auf Opfer Weihungen und Besprechungen und allerlei Wahrsagung und Bezauberung. Denn Gott verkehrt nicht
mit Menschen; sondern aller Umgang und Ge- 203
spräch der Götter mit den Menschen geschieht durch dieses sowol im Wachen als im Schlaf. Wer sich nun hierauf versteht der ist ein dämonischer oder geistlicher Mann, wer aber nur auf andere Dinge oder irgend auf Künste und Handarbeiten, der ist ein gemeiner. Solcher Dämonen oder Geister nun giebt es viele und

vielerlei, und einer von ihnen ist auch Eros. — Wer aber, fragte ich, ist sein Vater und seine Mutter? — Weitläuftiger, sprach sie, ist dies zwar zu erzählen; doch will ich es dir sagen. Als nemlich Aphrodite geboren war schmauseten die Götter, und unter den übrigen auch Poros der Sohn der Metis. Als sie nun abgespeist, kam um sich etwas zu erbetteln da es doch festlich herging auch Penia, und stand vor der Thüre. Poros nun, berauscht vom Nektar, denn Wein gab es noch nicht, ging in den Garten des Zeus hinaus und schwer und müde wie er war schlief er ein. Penia nun, die ihrer Dürftigkeit wegen den Anschlag faſste ein Kind mit Poros zu erzeugen, legte sich zu ihm und empfing den Eros. Deshalb ist auch Eros der Aphrodite Begleiter und Diener geworden wegen seiner Empfängniſs an ihrem Geburtsfest, und weil er von Natur ein Liebhaber des schönen ist und Aphrodite schön ist. Als der Sohn aber des Poros und der Penia befindet sich Eros in solchen Umständen. Zuerst ist er immer arm, und weit gefehlt daſs er fein und schön wäre, wie die Meisten glauben, ist er vielmehr rauh, unansehnlich, unbeschuht, ohne Behausung, auf dem Boden immer umherliegend und unbedekkt schläft er vor den Thüren und auf den Straſsen im Freien, und ist der Natur seiner Mutter gemäſs immer der Dürftigkeit Genosse. Und nach seinem Vater wiederum stellt er dem Guten und Schönen nach, ist tapfer, kekk und rüstig, ein gewaltiger Jäger, allezeit irgend Ränke schmiedend, nach Einsicht strebend, sinnreich, sein ganzes Leben lang philosophirend, ein arger Zauberer Giftmischer und Sophist und weder wie ein Unsterblicher geartet noch wie ein Sterblicher, bald an demselben

Tage blühend und gedeihend wenn es ihm gut geht, bald auch hinsterbend, aber doch wieder auflebend nach seines Vaters Natur. Was er sich aber schafft geht ihm immer wieder fort, so daſs Eros nie weder arm ist noch reich, und auch zwischen Weisheit und Unverstand immer in der Mitte steht. Dies verhält sich nemlich so. Kein Gott philosophirt oder begehrt weise zu werden, sondern ist es, noch auch wenn sonst 204
jemand weise ist philosophirt Dieser. Eben so wenig philosophiren auch die Unverständigen oder bestreben sich weise zu werden. Denn das ist eben das Arge am Unverstande, daſs er ohne schön und gut und vernünftig zu sein sich doch selbst ganz genug dünkt. Wer nun nicht glaubt bedürftig zu sein, der begehrt auch das nicht dessen er nicht zu bedürfen glaubt. — Wer also, sprach ich, Diotima, sind denn die philosophirenden wenn es weder die Weisen sind noch die Unverständigen? — Das muſs ja schon, sagte sie, jedem Kinde deutlich sein, daſs es die zwischen beiden sind, zu denen auch Eros gehören wird. Denn die Weisheit gehört zu dem schönsten und Eros ist Liebe zu dem schönen, so daſs Eros nothwendig weisheitliebend ist und also als philosophisch zwischen den Weisen und Unverständigen mitten inne steht. Und auch davon ist seine Herkunft Ursache; denn er ist von einem weisen und wolbegabten Vater aber von einer unverständigen und dürftigen Mutter. Dies also lieber Sokrates ist die Natur dieses Dämons. Was du aber glaubtest daſs Eros wäre ist nicht zu verwundern. Du glaubtest nemlich, wie ich aus dem was du sagst vermuthen muſs, Eros sei das Geliebte, nicht das Liebende. Daher meine ich erschien dir Eros so wunderschön. Denn das liebenswerthe ist

auch in der That das schöne zarte vollendete, se-
lig zu preisende. Das Liebende aber hat ein an-
deres Wesen so wie ich es beschrieben habe. —
Darauf sagte ich Wohl denn Freundin, denn du
hast wohl gesprochen. Wenn nun aber Eros ein
solcher ist, welchen Nuzen gewährt er den Men-
schen? — Dies, o Sokrates, sprach sie, will
ich nun hiernächst versuchen dich zu lehren.
So beschaffen also und so entstanden ist Eros.
Er geht aber auf das Schöne wie du sagst. Wenn
uns aber jemand fragte Was hat denn Eros vom
Schönen, o Sokrates und Diotima? oder ich
will es dir noch deutlicher sagen, Wer das
Schöne begehrt, was begehrt der? — Da sprach
ich Dafs es ihm zu Theil werde. — Aber sagte
sie diese Antwort verlangt nach noch einer
Frage, etwa dieser, Was geschieht denn jenem
dem das Schöne zu Theil wird? — Da sagte ich
Auf diese Frage hätte ich nicht mehr sogleich
eine Antwort bereit. — Aber sprach sie, wenn
nun jemand tauschend statt des Schönen das
Gute sezte, und fragte, Sprich Sokrates, wer
das Gute begehrt, was begehrt der? — Dafs es
ihm zu Theil werde, sagte ich. — Und was
geschieht jenem dem das Gute zu Theil
wird? — Das kann ich schon leichter beantwor-
ten, sagte ich, Er wird glükselig. — Denn
205 durch den Besiz des Guten, fügte sie hinzu, sind
die Glükseligen glükselig. Und hier bedarf es
nun keiner weitern Frage mehr, weshalb doch
der glükselig sein will der es will, sondern die
Antwort scheint vollendet zu sein. — Richtig
gesprochen, sagte ich. — Dieser Wille nun und
diese Liebe, glaubst du dafs sie allen Menschen
gemein sind, und dafs Alle immer wollen das
Gute haben? oder wie meinst du? — So, sprach
ich, dafs sie Allen gemein sind. — Warum

aber, sprach sie, sagen wir nicht daſs Alle lieben, wenn doch Alle dasselbe lieben und immer, sondern sagen von Einigen daſs sie lieben von Anderen aber nicht? — Das wundert mich selbst, sagte ich. — Laſs es dich nur nicht wundern, sagte sie. Denn wir nehmen nur eine gewisse Art der Liebe heraus, die wir mit dem Namen des Ganzen belegen und Liebe nennen, für die anderen brauchen wir andere Namen. — Wie doch etwa? sprach ich. — So etwa, sagte sie. Du weiſst doch es giebt gar vielerlei Dichten. Denn jedes Ersinnen eines noch nicht seienden, welches irgendwie ins Sein soll gebracht werden, ist Dichtung. Daher liegt auch bei den Hervorbringungen aller Künste Dichtung zum Grunde, und die Meister darin sind sämmtlich Dichter. — Ganz richtig. — Aber doch weiſst du schon daſs sie nicht Dichter genannt werden, sondern jeder hat seinen eignen Namen und von der gesammten Dichtung wird nur ein Theil ausgesondert, der es mit der Tonkunst und den Silbenmaſsen zu thun hat, und dieser mit dem Namen des Ganzen benannt. Denn dies allein wird Dichtung genannt, und die diesen Theil der Dichtung inne haben Dichter. — Richtig gesprochen, sagte ich. — So ist es nun auch mit der Liebe. Im Allgemeinen ist jedes Begehren des Guten und der Glükseligkeit die gröſste und heftigste Liebe für jeden. Allein die übrigen die sich anderwärts hin damit wenden, entweder zum Gewerbe oder zu den Leibesübungen oder zur Erkenntniſs, von denen sagen wir nicht daſs sie lieben und Liebhaber sind; sondern nur die auf eine gewisse Art ausgehn und sich der befleiſsigen, erhalten den Namen des Ganzen, Liebe und lieben und Liebhaber. — Das magst du wol richtig erklären,

sagte ich. — Und so geht zwar eine Rede, sagte
sie, daſs die ihre Hälfte suchen lieben. Meine
Rede aber sagt, die Liebe gehe weder auf die
Hälfte, Freund, noch auf das Ganze, wenn es
nicht ein Gutes ist. Denn die Menschen ent-
schlieſsen sich ja ihre eignen Hände und Füſse
wegschneiden zu lassen, wenn sie sie obgleich
ihr eigen für verderblich halten. Denn nicht
an dem seinigen hängt jeder, glaube ich, es
müſste denn einer das Gute das Angehörige nen-
nen und das seinige, das schlechte aber fremdes.
So daſs es nichts giebt was die Menschen lieben
als das Gute. Oder scheinen sie dir doch etwa? —
206 Beim Zeus mir nicht, sprach ich. — Können
wir aber nun schon so schlechthin sagen daſs die
Menschen das Gute lieben? — Ja, sagte ich.
— Wie? müssen wir nicht hinzusezen daſs sie
lieben das Gute zu haben? — Das müssen
wir hinzusezen. — Und, sagte sie, nicht nur
es zu haben, sondern auch es immer zu ha-
ben? — Auch das ist hinzuzusezen. — So geht
denn alles zusammengenommen die Liebe dar-
auf, daſs man das Gute immer selbst haben will.
— Vollkommen richtig erklärt, sagte ich. —
Wenn nun die Liebe immer dieses ist, auf wel-
che Art und in welcher Handlungsweise gehn
ihm nun diejenigen nach, deren Betrieb und
Verein man eigentlich Liebe nennen könnte?
Weiſst du wol zu sagen was für ein Werk dieses
ist? — Dann würde ich ja, sprach ich, dich
o Diotima nicht so bewundern deiner Weisheit
wegen und zu dir gehn um eben dieses zu ler-
nen. — So will ich es dir sagen, sprach sie. Es
ist nemlich eine Ausgeburt in dem Schönen so-
wol dem Leibe als der Seele nach. — Man muſs
weissagen können, sprach ich, um zu wissen
was du wol meinst, und ich verstehe es nicht.

— So will ich es dir denn deutlicher sagen.
Alle Menschen nemlich, o Sokrates, sprach sie,
sind fruchtbar sowol dem Leibe als der Seele
nach, nnd wenn sie zu einem gewissen Alter
gelangt sind so strebt unsere Natur zu erzeugen.
Und erzeugen kann sie in dem häſslichen nicht
sondern nur in dem schönen. Des Mannes und
Weibes Gemeinschaft nemlich ist Erzeugung.
Dies aber ist eine göttliche Sache, und dies ist
eben in dem sterblichen Lebenden das unsterb-
liche, die Empfängniſs und die Erzeugung.
Und in dem unangemessenen kann es unmöglich
erfolgen, unangemessen aber ist das häſsliche
allem göttlichen; das Schöne aber ist das ange-
messene. Eine anknüpfende und geburtshel-
fende Göttin also ist die Schönheit für die Er-
zeugung. Deshalb wenn das zeugungslustige
dem Schönen nahet wird es beruhigt und von
Freude durchströmt und erzeugt und befruchtet.
Naht es aber häſslichem, so zieht es sich finster
und traurig in sich zusammen und wendet sich
ab und schrumpft ein und erzeugt nicht, son-
dern trägt mit Beschwerde seine Bürde weiter.
Darum beeifert sich wer von Zeugungstoff und
Lust erfüllt ist, so sehr um das Schöne weil es
ihn groſser Wehen entledigt. Denn die Liebe
o Sokrates, geht gar nicht auf das Schöne wie
du meinst. — Sondern worauf denn? — Auf
die Erzeugung und Ausgeburt im Schönen. —
Wohl, sprach ich. — Ganz gewiſs, sagte sie. —
Warum aber auf die Erzeugung? — Weil
eben die Erzeugung das Ewige ist und das
Unsterbliche wie es im Sterblichen sein
kann. Nach der Unsterblichkeit aber zu 207
streben mit dem Guten ist nothwendig,
wenn doch die Liebe darauf geht das Gute
immer zu haben. Nothwendig also geht nach

dieser Rede die Liebe auch auf die Unsterblichkeit.

Dies alles lehrte sie mich, wenn sie über die Liebe mit mir redete, und fragte mich auch einst, Was meinst du wol, o Sokrates, daſs die Ursach sei dieser Liebe und dieses Verlangens? Oder merkst du nicht in welchem gewaltsamen Zustande sich alle Thiere befinden, wenn sie begierig sind zu erzeugen, geflügelte und ungeflügelte, wie sie alle krank und verliebt erscheinen, zuerst wenn sie sich mit einander vermischen, und dann auch bei der Auferziehung des erzeugten, wie auch die schwächsten bereit sind dieses gegen die stärksten zu vertheidigen und dafür zu sterben; und wie sie sich selbst vom Hunger quälen lassen um nur jenes zu ernähren und so auch alles andere thun? Denn von den Menschen könnte man sagen sie thäten dies mit Ueberlegung; aber welches der Grund sein mag warum auch die Thiere sich so verliebt zeigen, kannst du mir das sagen? — Und ich sagte wieder, ich wüſste es nicht. — Da sprach sie Gedenkst du denn je etwas groſses zu leisten in Liebessachen wenn du dies nicht einsiehst? — Aber eben deshalb, sprach ich, bin ich ja zu dir gekommen, o Diotima, wie ich auch schon sagte, weil ich weiſs, daſs ich Lehrer brauche. Sage mir also den Grund hievon und von allem was sonst in der Liebe vorkommt. — Wenn du also glaubst, sprach sie, daſs die Liebe von Natur auf das gehe, worüber wir uns oft schon einverstanden haben, so wundere dich nur nicht. Denn ganz eben so wie dort sucht auch hier die sterbliche Natur nach Vermögen immer zu sein und unsterblich. Sie vermag es aber nur auf diese Art durch die Erzeugung daſs immer ein anderes junges statt des alten zurükbleibt.

Denn auch von jedem einzelnen Lebenden sagt man ja daſs es lebe und dasselbe sei, wie einer von Kindesbeinen an immer derselbe genannt wird wenn er auch ein Greis geworden ist: und heiſst doch immer derselbe ohnerachtet er nie dasselbe an sich behält, sondern immer ein neuer wird und altes verliert an Haaren, Fleisch, Knochen, Blut und dem ganzen Leibe, und nicht nur an dem Leibe allein sondern auch an der Seele, die Gewöhnungen, die Sitten Meinungen Begierden Lust Unlust Furcht, hievon behält nie jeder dasselbe an sich, sondern eins entsteht und das andere vergeht. Und viel wunderlicher noch als dieses ist, daſs auch die Erkenntnisse nicht nur theils entstehen theils vergehen, und wir nie dieselbigen sind in Bezug 208
auf die Erkenntnisse, sondern daſs auch jeder einzelnen Erkenntniſs dasselbe begegnet. | Denn was man nachsinnen heiſst geht auf eine ausgegangene Erkenntniſs. Vergessen nemlich ist das Ausgehn einer Erkenntniſs, Nachsinnen aber bildet statt der abgegangenen wieder eine neue Erinnerung ein und erhält so die Erkenntniſs, daſs sie scheint dieselbige zu sein. Und auf diese Weise wird alles sterbliche erhalten, nicht so daſs es durchaus immer dasselbige wäre wie das göttliche, sondern indem das abgehende und veraltende ein anderes neues solches zurükläſst wie es selbst war. Durch diese Veranstaltung o Sokrates, sagte sie, hat alles Sterbliche Theil an der Unsterblichkeit, der Leib sowol als alles übrige; das Unsterbliche aber durch eine andere. Wundere dich also nicht wenn ein jedes von Natur seinen eignen Spröſsling in Ehren hält. Denn der Unsterblichkeit wegen findet sich bei jedem dieses Bestreben und diese Liebe. — Ueber diese Rede nun als ich sie gehört war

ich verwundert und sagte, Wohl! weiseste Diotima, verhält sich dies nun in der That so? — Und sie wie die rechten Meister im Wissen pflegen, sprach Das sei nur versichert o Sokrates. Denn wenn du auch auf die Ehrliebe der Menschen sehen willst: so müſstest du dich ja über die Unvernunft wundern in dem was ich schon angeführt, wenn du nicht bedenkst wie einen gewaltigen Trieb sie haben berühmt zu werden und einen unsterblichen Namen auf ewige Zeiten sich zu erwerben. Und dieserhalb sind alle bereit die gröſsten Gefahren zu bestehen, noch mehr als für ihre Kinder, und ihr Vermögen aufzuwenden, und jedwede Mühe unverdrossen zu übernehmen und dafür zu sterben. Denn meinst du wol, sprach sie, Alkestis würde für den Admetos gestorben sein oder Achilleus dem Patroklos nachgestorben, oder euer Kodros im voraus für die Königswürde seiner Kinder, wenn sie nicht geglaubt hätten eine unsterbliche Erinnerung ihrer Tugend würde nach ihnen bleiben, die wir jezt auch haben? Weit gefehlt, sagte sie, sondern nur für die Unsterblichkeit der Tugend und für einen solchen herrlichen Nachruhm glaube ich thun Alle Alles, und zwar je besser sie sind um desto mehr, denn sie lieben das unsterbliche. Die nun, fuhr sie fort, dem Leibe nach zeugungslustig sind, wenden sich mehr zu den Weibern und sind auf diese Art verliebt, indem sie durch Kindererzeugen Unsterblichkeit und Nachgedenken und Glükseligkeit wie sie meinen für alle künftige Zeit sich verschaffen. Die aber der Seele nach; denn es giebt solche, sagte sie, die noch mehr in der Seele Zeugungskraft haben als im Leibe für das
209 nemlich, was der Seele ziemt zu erzeugen und erzeugen zu wollen. Und was ziemt ihr denn?

Weisheit und jede andere Tugend, deren Erzeuger auch alle Dichter sind und alle Künstler denen man zuschreibt erfinderisch zu sein. Die gröſste aber und bei weitem schönste Weisheit, sagte sie, wäre die, welche in der Staaten und des Hauswesens Anordnung sich zeigte, deren Namen Besonnenheit ist und Gerechtigkeit. Wer nun diese schon von Jugend an in seiner Seele trüge, der werde auch wenn die Zeit herankäme Lust haben zu befruchten und zu erzeugen. Daher geht auch meine ich ein solcher umher das Schöne zu suchen, worin er erzeugen könne. Denn in dem häſslichen wird er nie erzeugen. Daher erfreut er sich sowol an schönen Leibern mehr als an häſslichen, weil er nemlich erzeugen will, als auch wenn er eine schöne edle und wolgebildete Seele antrifft. Vorzüglich aber erfreut er sich an beidem vereiniget, und hat für einen solchen Menschen gleich eine Fülle von Reden über die Tugend, und darüber wie ein treflicher Mann sein müsse und wonach streben; und gleich unternimmt er ihn zu unterweisen. Nemlich indem er den Schönen berührt, meine ich, und mit ihm sich unterhält, erzeugt und belebt er, was er schon lange zeugungslustig in sich trug, und indem er anwesend und abwesend sein gedenkt, erzieht er auch mit jenem gemeinschaftlich das erzeugte. So daſs diese eine weit genauere Gemeinschaft mit einander hahaben als die eheliche und eine festere Freundschaft, wie sie auch schönere und unsterblichere Kinder gemeinschaftlich besizen. Und jeder sollte lieber wollen solche Kinder haben als die menschlichen, wenn er auf Homeros sieht und Hesiodos und die anderen treflichen Dichter, nicht ohne Neid was für Geburten sie zurük las-

sen, die ihnen unsterblichen Ruhm und Angedenken sichern wie sie auch selbst unsterblich sind. Oder wenn du willst, sagte sie, was für Kinder Lykurgos in Lakedämon zurükgelassen hat, Retter von Lakedämon, und um es gerade zu sagen von ganz Hellas. Geehrt ist bei euch auch Solon weil er Geseze gezeugt, und viele Andere anderwärts unter Hellenen und Barbaren, die viele und schöne Werke dargestellt haben und vielfältige Tugenden erzeugt, denen auch schon viele Heiligthümer sind errichtet worden um solcher Kinder willen, menschlicher Kinder wegen aber nie jemanden. So weit nun o Sokrates vermagst du wol auch in den Geheimnissen der Liebe eingeweiht zu werden; ob aber wenn jemand die höchsten und heiligsten, auf welche sich auch jene beziehen, recht vortrüge, du es auch vermöchtest weiſs ich
210 nicht. Indeſs, sprach sie, will ich sie vortragen und es an mir nirgend fehlen lassen. Versuche nur zu folgen, wenn du es vermagst. Wer nemlich auf die rechte Art diese Sache angreifen will, der muſs in der Jugend zwar damit anfangen schönen Gestalten nachzugehen, und wird zuerst freilich wenn er richtig beginnt nur Einen solchen lieben und diesen mit schönen Reden befruchten, hernach aber von selbst inne werden, daſs die Schönheit in irgend einem Leibe der in jedem andern verschwistert ist, und es also, wenn er dem in der Idee schönen nachgehen soll, groſser Unverstand wäre, nicht die Schönheit in allen Leibern für eine und dieselbe zu halten, und wenn er dies inne geworden sich als Liebhaber aller schönen Leiber darstellen, und von der gewaltigen Heftigkeit für Einen nachlassen, indem er dies für klein und geringfügig hält. Späterhin aber muſs er die

Schönheit in den Seelen für weit herrlicher halten als die in den Leibern, so daſs wenn einer dessen Seele zu loben ist auch nur wenig von jener Blüthe zeigt, ihm das doch genug ist und er ihn liebt und pflegt, indem er solche Reden erzeugt und aufsucht, welche einen Jüngling besser zu machen vermögen, damit er so dahin gebracht werde das Schöne in den Bestrebungen und in den Sitten anzuschauen und auch von diesem zu sehen daſs es sich überall verwandt ist, um so die Schönheit des Leibes für etwas geringes zu halten. Von den Bestrebungen aber muſs er weiter zu den Erkenntnissen gehn, damit er auch die Schönheit der Erkenntnisse schaue, und vielfältiges Schöne schon im Auge habend nicht mehr dem bei einem einzelnen diene wie ein Sklave, indem er die Schönheit eines Knäbleins oder irgend eines Mannes oder einer einzelnen Bestrebung liebt, und auf diese Art schlecht und kleingeistig ist, sondern auf die hohe See des Schönen sich begebend und dort umschauend viel schöne und herrliche Reden und Gedanken erzeuge in ungemessenem Streben nach Weisheit, bis er hiedurch gestärkt und vervollkommnet eine einzige solche Erkenntniſs erblikke welche auf ein solches Schöne geht. Hier aber sprach sie bemühe dich nur aufzumerken so sehr du kannst. Wer nemlich bis hieher in der Liebe erzogen ist, das mancherlei Schöne in solcher Ordnung und richtig schauend, der wird indem er nun der Vollendung in der Liebeskunst entgegengeht plözlich ein von Natur wunderbar Schönes erblikken, nemlich jenes selbst o Sokrates um deswillen er alle bisherigen Anstrengungen gemacht hat, welches zuerst immer ist und weder entsteht noch vergeht, weder wächst noch schwindet,

211 ferner auch nicht etwa in sofern schön ist und in sofern häſslich noch auch jezt schön und dann nicht, noch in Vergleich hiemit schön damit aber häſslich, noch auch hier schön dort aber häſslich, als ob es nur für Einige schön für Andere aber häſslich wäre. Noch auch wird ihm dieses Schöne unter einer Gestalt erscheinen wie ein Gesicht oder Hände oder sonst etwas was der Leib an sich hat, noch wie eine Rede oder eine Erkenntniſs, noch irgendwo an einem andern seiend weder an einem einzelnen Lebenden, noch an der Erde noch am Himmel sondern an und für und in sich selbst ewig überall dasselbe seiend; alles andere schöne aber an jenem auf irgend eine solche Weise Antheil habend, daſs wenn auch das andere entsteht und vergeht, jenes doch nie irgend einen Gewinn oder Schaden davon hat, noch ihm sonst etwas begegnet. Wenn also jemand vermittelst der ächten Knabenliebe von dort an aufgestiegen jenes schöne anfängt zu erblikken, der kann beinahe zur Vollendung gelangen. Denn dies ist die rechte Art sich auf die Liebe zu legen oder von einem Andern dazu angeführt zu werden, daſs man von diesem einzelnen schönen beginnend jenes einen Schönen wegen immer höher hinaufsteige gleichsam stuffenweise von Einem zu Zweien, und von zweien zu allen schönen Gestalten, und von den schönen Gestalten zu den schönen Sitten und Handlungsweisen, und von den schönen Sitten zu den schönen Kenntnissen, bis man von den Kenntnissen endlich zu jener Kenntniſs gelangt, welche von nichts anderem als eben von jenem schönen selbst die Kenntniſs ist, und man also zulezt jenes selbst was schön ist erkenne. Und an dieser Stelle des Lebens, o lieber Sokrates, sagte die Mantinische

Fremde,

Fremde, wenn irgendwo, ist es dem Menschen erst lebenswerth, wo er das Schöne selbst schaut, welches wenn du es je erblikkst du nicht wirst vergleichen wollen mit köstlichem Geräth oder Schmukk, oder mit schönen Knaben und Jünglingen bei deren Anblikk du jezt entzükt bist, und wol gern, du wie viele Andere, um nur den Liebling zu sehn und immer mit ihm vereinigt zu sein, wenn es möglich wäre, weder essen noch trinken möchtest, sondern nur anschauen und mit ihm verbunden sein. Was also, sprach sie, sollen wir erst glauben wenn einer dazu gelangte jenes Schöne selbst rein lauter und unvermischt zu sehn, das nicht erst voll menschlichen Fleisches ist und Farben und anderen sterblichen Flitterkrames, sondern das göttlich schöne selbst in seiner Einartigkeit zu schauen? Meinst du wol daſs einer ein schlechtes Leben führen könne der dorthin sieht und jenes erblikkt und damit umgeht? Oder glaubst du 212
nicht daſs ihm, wenn er schaut womit man das Schöne schauen muſs, dort allein begegnen könne nicht Abbilder der Tugend zu erzeugen, weil er nemlich auch nicht nur ein Abbild berührte, sondern wahres weil er das wahre berührte? Wer aber wahre Tugend erzeugt und aufzieht, dem gebührt es daſs er von den Göttern geliebt werde und wenn irgend ein anderer Mensch es ist, auch er unsterblich sei. Solches, o Phädros und ihr übrigen, sprach Diotima und habe ich ihr geglaubt, und wie ich es glaube suche ich es auch Andern glaublich zu machen, daſs um zu diesem Besiz zu gelangen nicht leicht jemand der menschlichen Natur einen besseren Helfer finden könnte als den Eros. Darum auch, behaupte ich, sollte jedermann den Eros ehren, und ehre ich auch selbst alles

was zur Liebe gehört, und übe mich darin ganz vorzüglich, und ermuntere auch Andere dazu, und preise jezt und immer die Macht und Tapferkeit des Eros so sehr ich nur vermag. Willst du nun, o Phädros, so nimm diese Rede dafür an daſs ich sie als eine Lobrede auf den Eros gesprochen, wo nicht, so nenne sie wie und wonach du sie nennen willst.

Nachdem nun Sokrates also gesprochen, hätten die Andern ihn gelobt, Aristophanes aber sei im Begriff gewesen etwas zu sagen, weil Sokrates in seiner Rede seiner erwähnt wegen der Rede. Allein plözlich sei an der äuſseren Thüre gepocht worden und es sei ein groſses Geräusch entstanden als höre man Stimmen von Herumziehenden mit einer Flötenspielerin. Da habe Agathon gesagt, Leute geht keiner nachsehn? und wenn es einer von den unsrigen ist, so nöthiget ihn herein; wo nicht, so sagt nur wir tränken nicht mehr, sondern ruhten schon. Nicht lange darauf habe man im Vorhause des Alkibiades Stimme gehört, der sehr trunken schien und laut schrie und fragte, wo Agathon wäre und forderte zum Agathon gebracht zu werden. Sie hätten ihn also zu ihnen geführt von der Flötenspielerin unter dem Arme gefaſst und von einigen andern seines Gefolges, er sei aber in der Thüre stehen geblieben, bekränzt mit einem dicken Kranz von Epheu und Violen, und Bänder in groſser Menge auf dem Kopf, und habe gesagt Ihr Männer seid gegrüſst, und nehmt noch einen schon tüchtig trunkenen Mann zum Mittrinker auf, oder laſst uns wieder gehen wenn wir erst den Agathon bekränzt haben wozu wir eben da sind. Denn gestern, habe er hinzugefügt, war es mir nicht möglich zu kommen; jezt aber bin ich da, auf dem

Haupte die Bänder, um von meinem Haupte das
Haupt dieses weisesten und schönsten Mannes
wenn ich so sagen darf zu umwinden. Wollt ihr
mich auslachen als trunken? meinethalben,
wenn ihr auch lacht, ich weifs doch, dafs ich
recht habe. Sagt mir also nur gleich hier, soll
ich auf diese Bedingungen hereinkommen oder 213
nicht? wollt ihr mittrinken oder nicht? —
Alle hätten ihn darauf durch einander lärmend
geheifsen hereintreten und sich niederlassen,
auch Agathon habe ihn eingeladen. Und nun
sei er gekommen von den Leuten geführt, und
habe sogleich die Bänder abgenommen um den
Agathon zu umwinden, und indem er sie vor
den Augen hielt, den Sokrates nicht gesehn,
sondern sich neben den Agathon zwischen So-
krates und ihn gesezt, denn Sokrates sei etwas
abgerükt damit jener sich sezen könne. Nach-
dem er sich nun gesezt, habe er den Agathon
begrüfst und bekränzt. — Und Agathon habe
gesagt Leute entschuht den Alkibiades, dafs er
hier zu dreien liegen kann. — Schön, habe Al-
kibiades gesagt, aber wer ist uns denn hier der
dritte Mittrinker? Und nun habe er sich her-
umgewendet und den Sokrates erblikkt. Und
als er ihn erkannt, sei er aufgesprungen und
habe ausgerufen O Herakles! was ist nun das?
Du Sokrates, liegst du mir auch ~~auch~~ hier schon
wieder auf der Lauer, wie du mir immer pflegst
plözlich zu erscheinen, wo ich am wenigsten
glaube dafs du sein wirst? Wie so bist du nun
auch da? und warum liegst du gerade hier?
Nicht etwa beim Aristophanes oder wer sonst
hier der lustige ist oder sein will, sondern hast
es wieder so ausgesonnen dafs du neben dem
schönsten von Allen hier zu liegen kommst! —
Da habe Sokrates gesagt, Agathon sieh zu ob

du mir beistehn willst! Denn dieses Menschen Liebe hat mir schon zu gar nicht wenigem Verdruſs gereicht. Denn seit der Zeit daſs dieser sich in mich verliebt, darf ich nun gar nicht mehr irgend einen Schönen ansehn und mit einem reden, oder er ist gleich eifersüchtig und neidisch, stellt wunderliche Dinge an, und schimpft, und kaum daſs er nicht Hand an mich legt. Also sieh zu daſs er nicht auch jezt wieder etwas anstellt, sondern bringe uns auseinander, oder wenn er Gewalt brauchen will so hilf mir. Denn seine Tollheit und verliebtes Wesen ist mir ganz schreklich. — Da ist kein Auseinanderbringen, habe Alkibiades gesagt, für uns beide. Und für dieses will ich dich einandermal abstrafen, jezt aber Agathon, habe er gesagt, gieb mir von den Bändern welche ab, damit ich auch diesem Manne sein wunderbares Haupt umwinde, und er mir nicht Vorwürfe macht, daſs ich dich zwar bekränzt, ihn aber der doch in Reden alle Menschen besiegt, nicht nur vor wenigen Tagen wie du sondern immer, dennoch nicht bekränzt habe. Zugleich habe er von den Bändern genommen und den Sokrates damit umwunden, dann habe er sich niedergelegt und nachdem er zur Ruhe gekommen habe er gesagt Gut so, ihr Männer. Ihr scheint mir aber nüchtern zu sein, das ist euch nun nicht zu gestatten, sondern ihr müſst trinken; denn darüber sind wir eins geworden. Zum Vorsizer nun beim Trunk erwähle ich, bis ihr genug getrunken habt, mich selbst. Also wenn Agathon einen tüchtigen Pokal hat lasse er ihn herbringen. Oder vielmehr auch das ist nicht nöthig, sondern geh Bursche, habe er gesagt,
214 bringe jene Kühlschale, er sah nemlich eine die ihre guten acht Mäſschen hielt. Diese habe er

füllen lassen und zuerst selbst ausgetrunken, dann aber geheifsen sie dem Sokrates vollschenken, und dabei gesagt, Gegen den Sokrates, ihr Männer, hilft mir das Kunststükk nichts; denn wieviel einer nur will trinkt er aus, und wird deshalb doch nicht berauscht. Sokrates nun habe wie der Knabe eingeschenkt getrunken. Eryximachos aber habe gesagt, Wie doch, o Alkibiades, wollen wir es halten? Wollen wir so gar nichts zum Becher weder reden noch singen, sondern recht wie durstige Leute hinuntertrinken? — Da habe Alkibiades gesagt O Eryximachos du bester Sohn des besten und wakkersten Vaters lafs dich begrüfsen! — Auch du, habe jener erwiedert, aber wie halten wir es? — Wie du befiehlst, dir mufs man ja folgen; denn ein heilender Mann ist werth wie Viele zu achten. Ordne also an, was du willst. — Höre dann, habe Eryximachos gesagt, wir hatten ehe du hereinkamst ausgemacht, dafs rechts herum der Reihe nach jeder eine Rede über den Eros halten sollte so schön er nur könnte um ihn zu preisen. Wir andern Alle nun haben sie gesprochen; da du sie aber nicht gesprochen und doch angetrunken hast, so mufst du sie nun sprechen, und wenn du es gethan dem Sokrates aufgeben was du willst, und dieser seinem Nachbar rechts, und so die Andern weiter. — Das wäre wol ganz gut, o Eryximachos, habe Alkibiades gesagt; aber dafs ein trunkener Mann seine Rede neben der Nüchternen ihre stellen soll, wenn das nur nicht allzu ungleich ist! Und dann, läfst du dir denn vom Sokrates das einreden was er vorhin sagte? oder weifst du, dafs gerade das Gegentheil von dem wahr ist, was er sagte? Er nemlich wird, wenn ich in seiner Gegenwart irgend einen Gott oder andere Menschen lobe als

ihn, sich nicht halten können Hand an mich zu
legen. — Wirst du wol nicht freveln? habe
Sokrates gesagt. — Alkibiades aber, beim
Poseidon rede mir nichts dagegen! Denn ich
werde niemand anders loben in deinem Beisein.
— So thue das, habe Eryximachos gesagt,
wenn du willst, lobe den Sokrates. — Wie
meinst du, habe Alkibiades gesagt, dünkt dich
o Eryximachos ich soll mich über den Mann
hermachen und ihn vor euch zur Strafe ziehn?
— Du da, habe Sokrates gesagt, was hast du
im Sinn? willst du mich spöttischerweise lo-
ben, oder was gedenkst du zu thun? — Die
Wahrheit will ich reden; also sieh zu ob du das
gestattest! — Allerdings, habe jener erwiedert,
die Wahrheit gestatte ich und heifse dir sie zu
sagen. — Warum fange ich also nicht an? habe
Alkibiades gesagt. Und du thue so. Wenn ich
etwas unwahres sage, so falle mir gleich zwi-
schenein, wenn du willst, und sage dafs ich das
lüge. Denn wissentlich werde ich nichts lügen.
Wenn ich jedoch wie es mir in den Sinn kommt
215 bald dies bald jenes vorbringe, das lafs dich
nicht wundern. Denn gar nicht leicht ist es
deine Wunderlichkeiten, so wie ich mich jezt
befinde, fertig und ordentlich hintereinander
aufzuzählen.

Also den Sokrates zu loben, ihr Männer,
will ich so versuchen, durch Bilder, er wird
nun wol vielleicht glauben spöttischerweise,
aber gerade zur Wahrheit soll mir das Bild die-
nen und gar nicht zum Spott. Ich behaupte
nemlich er sei äufserst ähnlich jenen Silenen in
den Werkstätten der Bildhauer, welche die
Künstler mit Pfeifen oder Flöten vorstellen, in
denen man aber wenn man die eine Hälfte weg-
nimmt Bildsäulen von Göttern erblikkt, und so

behaupte ich daſs er vorzüglich dem Satyr Marsyas gleiche. Daſs du nun dem Ansehn nach diesen ähnlich bist, o Sokrates, wirst du wol selbst nicht bestreiten, wie du ihnen aber auch übrigens gleichst, das höre demnächst. Bist du übermüthig oder nicht? denn wenn du das nicht eingestehst will ich Zeugen beibringen. Oder etwa kein Flötenspieler? Wol ein weit bewundernswürdigerer als jener! Jener nemlich bezauberte vermittelst des Instrumentes die Menschen durch die Gewalt seines Mundes und so noch jezt jeder, der jenes Sachen vorträgt. Denn was Olympos auf der Flöte geleistet schreibe ich dem Marsyas seinem Lehrer zu. Seine Werke also, es mag sie nun ein treflicher Flötenspieler vortragen oder eine schlechte Flötenspielerin, sind allein hinreiſsend und offenbaren die der Götter und ihrer Weihungen Bedürftigen weil sie göttlich sind. Du aber zeichnest dich um soviel vor jenem aus, als du ohne Instrument durch bloſse Worte dasselbe ausrichtest. Von uns wenigstens, wenn wir von einem andern auch noch so treflichen Redner andere Reden hören, macht sich keiner, daſs ich es gerade heraussage, sonderlich etwas daraus. Hört aber einer dich selbst, oder von einem Andern deine Reden vorgetragen, wenn auch der Vortragende wenig bedeutet, sei es nun Weib oder Mann wer sie hört oder Knabe, alle sind wir wie auſser uns und ganz davon hingerissen. Ich wenigstens, ihr Männer, wenn ihr dann nur nicht glauben wolltet daſs ich ganz und gar betrunken wäre, wollte es euch auch mit Schwüren bekräftigen was mir selbst dieses Mannes Reden angethan haben und noch jezt anthun. Denn weit heftiger als den vom Korybantentanz ergriffenen pocht mir wenn ich ihn

höre das Herz, und Thränen werden mir ausge-
preſst von seinen Reden; auch sehe ich daſs es
vielen Andern eben so ergeht. Wenn ich dage-
gen den Perikles hörte oder andere gute Redner,
dachte ich wol daſs sie gut sprächen, derglei-
chen begegnete mir aber nichts noch gerieth
meine Seele in Unruhe darüber und in Unwillen,
daſs ich mich in einem knechtischen Zustande
befände. Von diesem Marsyas aber bin ich oft
so bewegt worden, daſs ich glaubte es lohnte
nicht zu leben wenn ich so bliebe wie ich wäre.
Und du wirst nicht sagen können Sokrates daſs
216 das nicht wahr wäre. Ja auch jezt noch bin ich
mir sehr wohl bewuſst, daſs wenn ich nur meine
Ohren hergeben wollte, ich mich nicht würde
halten können, daſs mir nicht dasselbe begeg-
nete. Denn er nöthiget mich einzugestehen
daſs mir selbst noch gar vieles mangelt und ich
doch, mich vernachläſsigend, der Athener An-
gelegenheiten besorge. Mit Gewalt also, wie
vor den Sirenen die Ohren verstopfend, fliehe
ich aufs eiligste um nur nicht immer bei diesem
sizend zu veralten. Und mit diesem allein un-
ter allen Menschen ist mir begegnet was einer
nicht in mir suchen sollte, daſs ich mich vor ir-
gend jemand schämen könnte; indeſs vor die-
sem allein schäme ich mich doch. Denn ich bin
mir sehr gut bewuſst, daſs ich nicht im Stande
bin ihm zu widersprechen, als ob man das nicht
thun müſste, was er anräth, sondern daſs ich
nur, wenn ich von ihm gegangen bin durch die
Ehrenbezeugungen des Volkes wieder überwun-
den werde. Also laufe ich ihm davon und
fliehe, und wenn ich ihn wiedersehe, schäme
ich mich wegen des Eingestandenen und wollte
oft lieber sehen er lebte gar nicht; geschähe es
aber etwa, so weiſs ich gewiſs, daſs mir das

noch bei weitem schmerzlicher sein würde, so daſs ich gar nicht weiſs wie ich es halten soll mit dem Menschen. Durch sein Flötenspiel also ist mir und vielen Anderen so mitgespielt worden von diesem Satyr. Höret aber noch weiter, wie ähnlich er dem ist womit ich ihn verglichen habe und wie wunderbare Eigenschaften er an sich hat. Denn das wiſst nur, daſs keiner von euch ihn kennt, sondern ich will ihn euch erst beschreiben, da ich einmal angefangen habe. Denn seht nur, daſs Sokrates verliebt ist in die Schönen und immer um sie her und auſser sich über sie, und wiederum daſs er in allem unwissend ist und nichts weiſs, ist das nicht eben wie diese seine Gestalt recht silenenhaftig? Gewiſs sehr. Denn das hat er nur so äuſserlich umgethan, eben wie jene getriebenen Silenen, inwendig aber, wenn man ihn aufthut, was meint ihr wol, ihr Männer und Trinkgenossen, wie vieler Weisheit und Besonnenheit er voll ist? Wiſst denn, daſs es ihn nicht im mindesten kümmert ob einer schön ist, sondern er achtet das so gering als wol niemand glauben möchte, noch ob einer reich ist oder irgend einen der von den Leuten vornemlich gepriesenen Vorzüge hat. Er hält vielmehr alle diese Dinge für nichts werth und uns für nichts, und verstellt sich nur gegen die Menschen und treibt Scherz mit ihnen sein Lebelang. Ob aber jemand wenn er ernsthaft und geöffnet war die Schäze gesehn hat die er in sich hat, weiſs ich nicht. Ich habe sie aber einmal gesehen, und so göttlich und golden und überaus schön und bewundérungswürdig kamen sie mir vor, daſs ich glaubte
auf der Stelle alles thun zu müssen was nur So- 217
krates wünschte. Da ich nun glaubte daſs er sich ernstlich Mühe gäbe um meine Schönheit,

hielt ich das für einen herrlichen Fund und für ein überaus glükliches Ereigniſs, weil es nun in meiner Gewalt stände, wenn ich mich dem Sokrates gefällig erwiese alles zu hören was er wüſste. Denn ich bildete mir schon Wunder wieviel ein auf meine Schönheit. In diesen Gedanken nun, da ich vorher nicht pflegte ohne Diener mit ihm allein zu sein, schikte ich einst den Diener weg und blieb ganz allein mit ihm. Denn ich muſs euch nur die ganze Wahrheit sagen, also gebt Achtung, und wenn ich lüge Sokrates so widersprich mir. Allein also ihr Männer waren wir zwei mit einander, und ich meinte er sollte mir nun gleich solche Dinge sagen wie ein Liebhaber seinem Liebling in der Einsamkeit sagen würde, und freute mich. Hieraus wurde aber nichts, sondern wie er sonst mit mir zu sprechen pflegte, brachte er den ganzen Tag mit mir hin und ging fort. Hierauf lud ich ihn ein Leibesübungen mit mir anzustellen, und übte mich mit ihm um dadurch etwas zu erreichen. Er übte sich also mit mir und rang öfters mit mir ohne jemandes Beisein. Und was soll ich sagen? ich hatte nichts weiter davon. Da ich nun so auf keine Weise etwas gewann, nahm ich mir vor dem Manne mit Gewalt zuzusezen, und nicht abzulassen da ich es einmal unternommen, sondern endlich zu erfahren woran ich wäre. Also lade ich ihn zur Mahlzeit, ordentlich wie ein Liebhaber seinem Liebling nachstellt. Auch das gewährte er mir nicht einmal gleich, endlich jedoch lieſs er sich überreden. Als er nun zum ersten Mal da war, wollte er nach der Mahlzeit fortgehn, und damals schämte ich mich noch und lieſs ihn. Ein andermal aber stellte ich es listiger an, und sprach mit ihm nachdem er abgespeiset bis tief in die

Nacht hinein, und als er nun gehen wollte, nahm ich den Vorwand, dafs es schon spät wäre, und nöthigte ihn zu bleiben. Also legte er sich nieder auf dem Polster neben dem meinigen wo er auch bei der Mahlzeit gesessen hatte, und niemand sonst schlief in dem Gemach als wir. Bis hieher nun könnte man die Sache noch unbedenklich jedermann erzählen; das folgende aber würdet ihr wol nicht von mir hören, wenn nicht zuerst nach dem Sprichwort der Wein mit oder ohne Kinder die Wahrheit redete, und dann auch eine herrliche That des Sokrates zu verbergen, wenn man es übernommen hat, ihn zu loben, mir unrecht schien. Auch geht es wie denen von der Natter gebissenen gerade auch mir. Denn man sagt ja, wem dies begegnet sei, der wolle es niemanden beschreiben als den ebenfalls gebissenen, weil diese allein verstehen und verzeihen könnten, was man alles redete
und that im Schmerz. Also auch ich der ich 218
noch empfindlicher gebissen bin und am empfindlichsten Ort wo nur einer kann gebissen werden, denn am Herzen oder an der Seele oder wie man es nennen soll bin ich verwundet von den Reden der Weisheit, die sich an eine junge nicht unedle Seele, wenn sie sie einmal ergriffen, heftiger als eine Natter ansaugen und sie in Wort und That zu allem bringen können, und da ich hier nur den Phädros und Agathon vor mir habe, den Eryximachos und Pausanias, Aristodemos und Aristophanes, und was soll ich den Sokrates selbst erst nennen und die andern alle, denn ihr seid alle behaftet mit dieser Wuth und Schwärmerei der Philosophie: so sollt ihr es auch alle hören; denn ihr werdet Nachsicht haben mit dem was ich damals that und jezt erzähle. Die Diener aber und wer sonst unge-

weiht und ungewandt ist, mögen sich den gröſsten Riegel vor die Ohren schieben. Als nemlich, ihr Männer, das Licht nun ausgelöscht war und die Diener hinausgegangen, dachte ich, nun dürfte ich nicht länger Umschweife mit ihm machen, sondern gerade heraussagen wie ich es meinte. Ich stieſs ihn also an und sagte Sokrates schläfst du? — Nicht recht, sagte er. — Weiſst du wol was ich gesonnen bin? — Was doch? sprach er. — Du dünkst mich, sagte ich, der einzige unter meinen Liebhabern zu sein, der es werth ist, und mir scheint als trügst du Bedenken mit mir davon zu reden. Ich aber, wie ich denke, würde es für ganz unvernünftig halten, wenn ich dir nicht auch darin gefällig sein wollte, und in allem was du irgend sonst von dem meinigen oder von meinen Freunden brauchst. Denn mir ist ja nichts wichtiger, als daſs ich so treflich werde als nur möglich, und hiezu, glaube ich, kann niemand mir mehr beförderlich sein als du. Also würde ich einem solchen Manne dies nicht zu gewähren mich weit mehr vor den Vernünftigen schämen, als es zu gewähren vor dem groſsen Haufen der Unvernünftigen. — Als er dies gehört, sagte er ganz spöttisch und recht wie er pflegt, O guter Alkibiades du scheinst warlich gar nicht dumm zu sein wenn das wahr ist was du von mir sagst, und eine Eigenschaft in mir ist durch welche du besser werden könntest, und du dann eine gar wunderbare Schönheit an mir erbliktest die deine Wohlgestalt um gar vieles übertrifft. Wenn du also dieses sehend in Gemeinschaft mit mir treten und Schönheit gegen Schönheit austauschen willst: so gedenkst du ja mich nicht wenig zu übervortheilen und suchst für den bloſsen Schein derselben das wahre Wesen der

Schönheit zu gewinnen, und denkst in Wahrheit Gold für Kupfer einzutauschen. Aber du Guter, überlege es nur besser, ob du dich nicht irrst und eigentlich nichts an mir ist. Das Auge des Geistes fängt erst an scharf zu sehen, wenn das leibliche von seiner Schärfe schon verlieren 219
will, und davon bist du noch weit entfernt. — Darauf sagte ich Von meiner Seite steht es so und ich habe nichts anders gesagt als ich es meine. Du aber überlege es nun selbst wie du es für dich und mich am besten findest. — Ja, sagte er, das war wohl gesprochen, und wir wollen in Zukunft mit Ueberlegung dasjenige thun, was uns hierin und in allem andern uns beiden das beste scheint. — Nach dieser Unterredung glaubte ich ihn wie mit einem Pfeile getroffen zu haben und ich stand auf ohne dafs ich ihn weiter zum Worte kommen liefs, warf dieses mein Kleid über, denn es war Winter, und legte mich unter seinen Mantel, indem ich mit beiden Armen diesen göttlichen und in Wahrheit ganz wunderbaren Mann umfafste, und so lag ich die ganze Nacht. Und auch das, Sokrates, wirst du nicht sagen können dafs ich lüge. Und ohnerachtet ich dies alles gethan, bestand er es alles glüklich und verachtete und verlachte meine Schönheit und trieb Uebermuth, und ich glaubte doch es wäre etwas damit, ihr Richter. Denn Richter seid ihr über des Sokrates Hochmuth. Und wifst nur bei Göttern und Göttinnen nachdem ich so mit dem Sokrates geschlafen hatte, stand ich auf, ohne etwas weiteres, als wenn ich bei einem Vater oder älteren Bruder gelegen hätte. Hierauf also wie meint ihr dafs mir zu Muthe gewesen, der ich mich gekränkt glaubte, und doch auch an des Mannes Natur und Besonnenheit und Tapferkeit

mich erfreute, da ich einen solchen angetroffen
wie ich nie zu finden geglaubt an Weisheit und
Beharrlichkeit, so dafs ich weder wufste wie ich
ihm zürnen sollte und mich seinem Umgang ent-
ziehen, noch auch ihn zu gewinnen Rath
wufste. Denn das wufste ich wol, dafs er durch
Gold noch viel weniger irgendwo verwundbar
wäre als Aias durch Eisen, womit ich aber ge-
glaubt hatte dafs er allein könnte gefangen wer-
den, dadurch war er mir doch auch entwischt.
Rathlos also blieb ich, und in der Gewalt des
Menschen wie nie Einer in eines Andern seiner
gewesen war. Dies nun war alles früher gesche-
hen, hernach aber machten wir den Feldzug
nach Potidäa zusammen und waren dort Tisch-
genossen. Da nun übertraf er zuerst in Ertra-
gung aller Beschwerden nicht nur mich, son-
dern alle insgesammt. Denn wenn wir etwa ir-
gendwo abgeschnitten waren und wie es im
Felde wol geht hungern mufsten: so war das
nichts gegen ihn wie es die Andern aushielten.
220 Und auch wenn hoch gelebt wurde verstand er
allein zu geniefsen, auch übrigens zumal aber
im Trinken, wiewol er es immer nicht wollte,
wenn er einmal gezwungen wurde, übertraf er
alle, und was das wunderbarste ist niemals
hat irgend jemand den Sokrates trunken gesehen.
Hievon nun dünkt mich wird sich auch jezt
gleich der Beweis finden. Im Ertragen der Wit-
terung aber, denn die Winter sind dort sehr
hart, trieb er es bewundernswürdig weit, auch
sonst immer besonders aber einmal als der Frost
so heftig war als man sich nur denken kann und
die Andern entweder gar nicht herausgingen,
oder wer es etwa that wunderwieviel Anzug und
Schuhe unterband und die Füfse einhüllte in Filz
und Pelz, da ging dieser heraus in eben solcher

Kleidung wie er sie immer zu tragen pflegte, und ging unbeschuht weit leichter über das Eis hin als die anderen in Schuhen. Die Kriegsmänner sahen ihn auch scheel an als verachtete er sie. Das wäre nun dieses. Doch wie er jenes vollbracht und bestand, der gewaltige Krieger, auch damals noch beim Heere, das lohnt wol der Mühe zu hören. Es war ihm etwas eingefallen und er stand nachsinnend darüber von des Morgens an auf Einer Stelle, und da es ihm nicht von statten ging, liefs er nicht nach, sondern blieb immer stehen und forschte weiter. Nun wurde es Mittag, und die Leute merkten es und erzählten verwundert einer dem andern, dafs Sokrates vom Morgen an über etwas nachsinnend dastände. Endlich als es Abend war und man gespeiset hatte, trugen einige Ionier, denn damals war es Sommer, ihre Schlafdekken hinaus, theils um im Kühlen zu schlafen, theils um auf ihn Acht zu geben ob er auch die Nacht über da stehen bleiben würde. Und er blieb stehen bis es Morgen ward und die Sonne aufging; dann betete er noch die Sonne an und ging fort. Wollt ihr ihn auch in der Schlacht sehen; denn es ist billig ihm das auch nachzurühmen. Als nemlich das Gefecht vorfiel, bei welchem mir die Heerführer den Preis zuerkannten, hat mich kein anderer Mensch gerettet als dieser, der mich Verwundeten nicht verlassen wollte und so meine Waffen und mich selbst glüklich durchbrachte. Auch drang ich damals darauf, Sokrates, dafs die Heerführer dir den Preis ertheilen sollten, was du auch weder tadeln wirst, noch sagen dafs ich es lüge; allein wie die Heerführer auf meine Vornehmheit Rüksicht nahmen und mir ihn geben wollten, so warst du noch eifriger darauf als die Heerführer, dafs

ich ihn erhalten sollte und nicht du selbst. Besonders noch, ihr Männer, war es sehr viel werth den Sokrates zu sehen als sich das Heer von Delion fliehend zurükzog. Denn ich war zu Pferde dabei, er aber in schwerer Rüstung
221 zu Fufs. Er zog sich also zurük erst als das Volk schon ganz zerstreut war, er und Laches. Ich komme dazu und erkenne sie, und rede ihnen sogleich zu gutes Muthes zu sein und sagte dafs ich sie nicht verlassen würde. Da konnte ich nun den Sokrates noch schöner beobachten als bei Potidäa, denn ich selbst war weniger in Furcht weil ich zu Pferde war, zuerst wie weit er den Laches übertraf an Geistesgegenwart, und dann schien er mir nach deinem Ausdrukk Aristophanes auch dort einherzugehn stolzierend herum mit stierendem Blikk, ruhig umschauend nach Freunden und Feinden, und jeder mufste es sehen schon ganz von ferne, dafs wenn einer diesen Mann berührte er sich aufs kräftigste vertheidigen würde. Darum kamen sie auch unverlezt davon er und der andere. Denn fast werden die welche sich so zeigen im Kriege gar nicht angetastet, sondern man verfolgt nur die welche in voller Hast fliehen. Und viel anderes und bewundernswürdiges könnte man gewifs noch vom Sokrates rühmen. Allein was andere Verhältnisse betrifft, so könnte man vielleicht auch von Andern ähnliches sagen; wie er aber durchaus keinem Menschen ähnlich ist weder von alten noch von jezigen, das ist ganz bewunderungswerth. Denn wie Achilleus war so könnte man wol auch den Brasidas und Andere darstellen, und wie Perikles so den Nestor und Antenor, und so giebt es noch Andere, und auf ähnliche Art könnte man Vergleichungen für Andere finden; wie ganz wunderlich dieser

Mensch

Mensch aber ist, er selbst und seine Reden, so würde einer auch von fern nichts ähnliches finden, weder bei den jezigen noch bei den Alten, wenn ihn nicht jemand, wie ich thue, mit keinem Menschen vergleichen will, sondern mit den Silenen und Satyrn ihn und seine Reden. Und dies habe ich gleich zuerst noch übergangen, daſs auch seine Reden jenen aufzuschlieſsenden Silenen äuſserst ähnlich sind. Denn wenn einer des Sokrates Reden anhören will so werden sie ihm anfangs ganz lächerlich vorkommen, in solche Worte und Redensarten sind sie äuſserlich eingehüllt, wie in das Fell eines frechen Satyrs. Denn von Lasteseln spricht er, von Schmieden und Schustern und Gerbern, und scheint immer auf dieselbige Art nur dasselbige zu sagen, so daſs jeder unerfahrene und unverständige Mensch über seine Reden spotten muſs. Wenn sie aber einer geöffnet sieht und in das Innere hineingeht, so wird er zuerst finden, daſs diese Reden allein Vernunft haben, und dann daſs sie ganz göttlich sind und die schönsten Tugendbil- 222
der in sich enthalten, und auf das meiste von dem oder vielmehr auf alles abzwekken was dem der gut und edel werden will zu untersuchen gebührt. Dies ist es ihr Männer, was ich am Sokrates lobe, und auch was ich tadle, mit einmischend habe ich euch gesagt wie er mich gekränkt hat. Und nicht nur mir hat er solches angethan, sondern auch dem Charmides dem Sohn des Glaukon und dem Euthydemos dem Sohn des Diokles, und gar vielen andern die er hintergeht als wäre er ihr Liebhaber und dann vielmehr ihr Liebling wird statt des Liebhabers. Was ich auch dir vornemlich sage Agathon daſs du dich nicht von ihm hintergehn lässest sondern durch unsern Schaden klug gemacht dich

hütest, und nicht erst nach dem Sprichwort wie ein Kind durch Schaden klug werdest.

Nachdem Alkibiades also geredet, sei ein Gelächter entstanden über seine Offenherzigkeit, weil es schien als sei er noch verliebt in den Sokrates. Sokrates aber habe gesagt, Du scheinst mir sehr nüchtern zu sein Alkibiades, sonst würdest du dich nicht so fein im Kreise herumdrehen können, und das weswegen du dies alles vorgebracht hast zu verbergen suchen, indem du es nur so wie beiläufig ans Ende hinstellst, als ob du nicht alles nur deshalb vorgebracht hättest um mich und den Agathon zu entzweien, weil du meinst ich dürfe nur dich lieben und keinen andern, und Agathon nur von dir geliebt werden und auch nicht von Einem Andern sonst. Allein du hast dich damit doch nicht verstekt, sondern dieses dein satyrisches und silenisches Schauspiel ist gar wol verstanden worden. Also lieber Agathon, lafs ihn nichts dabei gewinnen, sondern gieb Acht, dafs Niemand mich und dich entzweien könne. — Darauf habe Agathon gesagt, du magst wol Recht haben Sokrates. Ich vermuthe auch er hat sich nur deshalb zwischen dich und mich gelegt um uns von einander zu trennen. Er soll also auch davon nichts haben, sondern ich will zu dir kommen und mich dort niederlegen. — Freilich, habe Sokrates gesagt, komm nur und lege dich hier auf diese Seite zu mir. — O Zeus, habe Alkibiades gesagt Was widerfährt mir schon wieder von dem Menschen? er denkt dafs er mir überall überlegen sein mufs. Aber wenn es denn nicht anders geht du Wundervoller, so lafs doch wenigstens den Agathon zwischen uns liegen. — Das geht unmöglich, habe Sokrates gesagt, denn du hast mich gelobt und ich mufs

nun rechts herum weiter ihn loben. Wenn nun Agathon unterhalb von dir sizt: so müſste er mich ja von neuem loben, anstatt lieber von mir gelobt zu werden. Laſs also gut sein und beneide es dem Jünglinge nicht von mir gelobt zu werden; auch habe ich gewaltige Lust ihn recht
zu preisen. — Juchhe, Alkibiades, habe Aga- 225
thon gesagt, auf keine Weise kann ich nun hier bleiben, sondern muſs vor allen Dingen den Plaz wechseln um von dem Sokrates gelobt zu werden. — Das sind eben die alten Sachen! habe Alkibiades gesagt, wenn Sokrates dabei ist kann kein Anderer etwas von einem Schönen haben. Auch jezt was für eine leichte und wahrscheinliche Ausrede hat er nun wieder gefunden, daſs dieser nur neben ihm sizen muſs!

Hierauf sei Agathon aufgestanden, um sich neben den Sokrates zu sezen. Plözlich aber wären eine groſse Menge Herumziehender an die Thüre gekommen, und weil sie sie offen gefunden, indem einer hinausgegangen ihnen entgegen, wären sie hineingedrungen und hätten sich niedergelassen. Alles sei nun voll Lärm geworden, und ohne alle Ordnung sei man genöthiget worden viel Wein zu trinken. Eryximachos, Phädros und einige Andere, sagte Aristodemos, wären nach Hause gegangen, seiner aber habe sich der Schlaf bemächtiget, und er habe viel geschlafen, wie denn die Nächte damals lang waren. Gegen Morgen aber sei er aufgewacht als die Hähne schon krähten, und habe gesehen daſs die Andern theils schliefen theils fortgegangen wären, nur Agathon Aristophanes und Sokrates hätten allein noch gewacht und aus einem groſsen Becher rechts herum getrunken, und Sokrates habe mit ihnen Gespräch geführt. Des übrigen nun, sagte Aristodemos,

erinnere er sich nicht mehr von den Reden, denn er wäre nicht von Anfang an dabei gewesen und auch immer wieder eingeschlafen, die Hauptsache aber wäre gewesen, daſs Sokrates sie nöthigen wollte einzugestehen, es gehöre für einen und denselben Komödien und Tragödien machen zu können, und der künstlerische Tragödiendichter sei auch der Komödiendichter. Dies wäre ihnen abgenöthiget worden, sie wären aber nicht recht gefolgt und schläfrig geworden. Und zuerst wäre Aristophanes eingeschlafen, und als es schon Tag geworden auch Agathon. Sokrates nun, nachdem er diese in den Schlaf gebracht, wäre aufgestanden und weggegangen, und er wie gewöhnlich ihm gefolgt. So wäre er ins Lykeion gegangen, hätte sich gewaschen und sich dann wie sonst den ganzen Tag dort aufgehalten und so erst Abends nach Hause zur Ruhe begeben.

ANMERKUNGEN.

ZUM KRATYLOS.

Der philologische Leser wird im allgemeinen verwiesen auf *Heindorf Plat. Dial. Select.* Vol. III. Nur wo ich von ihm abweichen zu müssen glaube, werde ich mich hier darüber rechtfertigen.

S. 24. Z. 32. gar nicht wie vom Hermes abstammend. Für den unhellenischen Leser habe ich dies hineinsezen zu müssen geglaubt.

S. 27. Z. 32. glaube ich gar nicht. Der Leser merke doch auf das von hier an durch die nächsten Säze gewiſs nicht absichtslos wol aber für uns unerklärbar gehäufte *πάνυ*.

S. 28. Z. 11. Ist es nun wol möglich. Hiebei hatte Sokrates im Theätetos S. 235. dem Protagoras einen Ausweg eröfnet von dem Vernünftigen auf das Gute. Er wiederholt hier dasselbe, damit niemand zweifelhaft bleibe über Platons Meinung, daſs nemlich wirklich nach der Lehre vom Fluſs aller Dinge keine Vernunft und Unvernunft sein könne.

S. 29. Z. 35. Ist nun nicht auch das Reden eine Handlung? Dies erinnert an Euthydemos S. 427. und der Saz ist sowol hier dem Platon ernsthaft gemeint, als auch dort dasjenige, was man nur recht fest halten muſs, um aus den Windungen des Sophisten herauszufinden. Nur dem sehr Oberflächlichen kann es wunderlich scheinen, daſs das Erkannt und Ausgesprochen werden wenigstens eben so

sehr sich auf die Dinge beziehen soll als das Geschnitten und Gebrannt werden.

S. 30. Z. 11. denn durch Benennung. Wie sie jezt lauten sind diese Worte freilich überflüfsig und in mehr als einer Hinsicht verdächtig, nur haben sie an sich gar nicht das Ansehn einer Glosse. Ihre Aechtheit vorausgesezt können sie dem Zusammenhange nach nichts anderes sagen sollen, als dafs das Benennen, das Aussprechen des Hauptwortes, welches den Gegenstand bezeichnet, der Grund jeder Rede ist.

S. 31. Z. 19. Nicht dafs man Kette und Einschlag. Nemlich wenn der Einschlag vermittelst des Schiffes durchgezogen und die beiden Hälften der Kette eben verschränkt sind, ist scheinbar alles lose in einander gewirrt; erst durch das Anschlagen mit der Lade kommt alles wieder in Ordnung und wird gesondert.

S. 32. Z. 32. der Gebrauch und die eingeführte Ordnung. Nur mit schwacher Ueberzeugung bin ich hier der Leseart der Ausgaben gefolgt, gewaltsam hingezogen durch das Gefühl, nicht blofs durch den Wunsch einer Schwierigkeit als Uebersezer auszuweichen, und als Freund mehr Uebereinstimmung in das Ganze zu bringen, zu der Leseart des *Cod. Gud.* ὁ ὀνοματοθέτης hier und anderwärts. Der Verfolg unserer Stelle 388. e. ist schwerlich dagegen, wenn man nur, was so sehr natürlich ist, annimmt, ὁ νομοθέτης oder ὀνοματοθέτης sei hier nur eine Glosse für ὀνοματουργός, die an unrechter Stelle in den Text gekommen ist. Auch das obige νόμῳ καὶ ἔθει τῶν ἐθισάντων eben so wenig; denn allerdings mufs wer die Worte als συνθήκη geltend ansieht auf einen νόμος zurükkommen, nicht aber Sokrates hier. Und doch sezt selbst Hermogenes dort die ἐθίσαντες als eine Mehrheit; wie will es aber für νόμος, wenn dies für hergebrachte Sitte steht, freilich die einzige

Zuflucht welche für die gemeine Leseart übrig bleibt, einen einzelnen νομοθέτης geben? Sehr wohl geht dies hingegen an bei der Voraussezung von einer natürlichen Richtigkeit der Worte und Namen, indem der Wortbildner nur der ist, welcher diese am deutlichsten erkennt und ausspricht, ja man könnte sagen, dieser ὀνοματοθέτης wäre gleichsam der Gipfel der monarchischen Neigung des Platon. — Was die Einleitung als Absicht hievon andeutet ginge demohngeachtet deutlich genug hervor.

S. 34. Z. 25. was wirklich ein Wort ist. Unmöglich war es hier nicht der Buttmannischen Verbesserung ὃ ἔϛιν ὄνομα zu folgen, welche eben so bestimmt durch die Analogie mit dem vorigen herbeigeführt als durch das folgende 390. e. bestätiget wird.

S. 35. Z. 16. Wie nun? Nemlich aufser der nothwendigen Löschung des ὅς möchte man noch Τί οὖν; lesen statt τίς οὖν; weil sonst die Anordnung immer unklar bleibt. Das kurz vorhergehende Τίς οὖν beweiset, eben weil die Wendung in unserer Stelle eine andere ist, nichts als wie leicht der Fehler daraus kann entstanden sein.

S. 37. Z. 20. vom Protagoras gelernt hat. Man hätte vielleicht eher erwartet den Prodikos hier erwähnt zu finden. Es schikt sich aber gar wol hieher die schon im Phädros Ueb. S. 150. angeführte ὀρθοέπεια des Protagoras, zumal nach der Erklärung des Scholiasten (man sehe dort die Anm.), denn hiebei kam es zunächst darauf an, für ein Gedachtes den richtigsten und eigentlichsten Ausdrukk zu finden. Wollte aber Jemand bemerken, diese ganze Anspielung sei hier etwas frostig, so möchte wenig darauf zu sagen sein.

S. 38. Z. 12. Xanthos etc. Ilias XX, 74. nach Voſs.

Ebend. Z. 20. wegen jenes Vogels. Ilias XIV, 291.

S. 38. Z. 24. Batieia. Ilias II, 813.

S. 39. Z. 16. sei von den Troern. Die Stelle, auf welche Platon sich bestimmt bezieht, ist Ilias XXII, 505 — 507.:

Denn viel duldet er künftig beraubt des liebenden Vaters
Unser Astyanax, wie Troja's Männer ihn nennen:
Denn du allein beschirmtest die Thor' und die thürmenden Mauern.

Der Gegensaz zwischen Männern und Frauen als Urhebern der beiden Namen ist um so mehr scherzhaft herbeigesucht, da hier Hektors Wittwe vor Troja's Frauen klagt. Daher mag es leicht kein blofses Vergessen sein, dafs Sokrates einer andern Stelle nicht erwähnt, Ilias VI, 402. 403.

Hektor nannte den Sohn Skamandrios, aber die andern
Nannten Astyanax ihn, denn allein schirmt Ilias Hektor.

aus welcher er ja vielmehr sollte geschlossen haben, Skamandrios sei der rechte Namen, weil ja doch der Vater hier mufste der rechte Namengeber sein. Auch will er wol nur, wenn irgend etwas hier ernsthaft ist, dieses schon hier andeuten, dafs eine solche Richtigkeit der Eigennamen nicht statt finden kann, weil Jeder für Jeden eine eigne Ursache finden würde zu einem eigenen Namen.

Ebend. Z. 29. Denn er allein etc. So ist auch in Sokrates Anführung hier der obige Vers verändert.

S. 40. Z. 28. Abkömmling eines Stieres. Aufser dafs das erste μόσχον offenbar von dem Rande herstammt, glaube ich dafs die Uebersezung hier dem gewöhnlichen Texte treu bleiben mufs; nur dafs ich statt ἄλλο δὲ lesen möchte ἄλλου δέ.

S. 41. Z. 15. die bekannten Selbstlauter. Buchstäblich so, „nicht unmittelbar sie selbst, bis auf viere ε und η, ο und ω." Nemlich das ψιλὸν und das μικρὸν und μέγα werden als eigene Beisäze angesehn, nicht als mit dem Laute selbst zu einem Worte seinen Namen bildend. Im Deutschen muſs man sich freilich unter den „übrigen Selbstlautern" nur das y und das ä, ö und ü nach der alten Benennungsweise denken. — Im folgenden ist nur Zet an die Stelle des Beta gesezt.

S. 44. Z. 2. Ermordung des Chrysippos. Diesen des Pelops Sohn aus erster Ehe lieſs seine Stiefmutter Hippodameia durch ihre Söhne Atreus und Thyestes umbringen. Was hernach zwischen diesen Brüdern selbst vorgefallen ist, zu bekannt um es zu erzählen. — Zu dem Wortspiel gehörte wol nicht nur ἀτηρὰ sondern auch ἀρετή; die Uebersezung aber hat dies und das folgende mehr ins Deutsche gespielt, und warum soll nicht, wo es so getrieben wird, das Spiel auch aus einer Sprache in die andere gehn?

Ebend. Z. 20. wegen Ermordung des Myrtilos. Diesen soll währender Reise, nachdem sie den Pelops listigerweise entfernt, Hippodameia überredet haben der Liebe mit ihr zu pflegen; als er es aber verweigert ihn bei dem zurükkehrenden Gebieter desselben Gelüstes beschuldiget haben, worauf er von diesem in das nahe Meer gestürzt worden. Sophokles rechnet von hier an, als wäre alles folgende Strafe, das Unglükk des Hauses Electr. v. 508., welche Stelle offenbar auf Romulus angewendet Horatius nachgeahmt hat Epod. 7, 17 — 20.

Ebend. Z. 36. jenes Schweben, Talanteia. So lehrt Spalding zu lesen statt ταντᾰλεία.

S. 45. Z. 25. frevelhaft. Entweder daſs Zeus überall ein Sohn sein soll, der ja die Ursache des Lebens ist nach der Erklärung, oder weil Kronos überhin gehört sich dem χρόνος nähert, oder wegen des

attischen κρόνος einfältig. — Weiter unten muſs man οὐρανία lesen, nicht Οὐρανία, denn dieser Namen gehört nicht hieher und macht nur Verwirrung, sondern es steht hier als Beiwort zu ἐς τὸ ἄνω ὄψις, aus welchem Beiwort erst Οὐρανὸς abgeleitet wird.

S. 48. Z. 20. Von diesem nun sagt er. Hesiods Werke von Voſs, Hauslehren v. 120 — 122.

S. 49. Z. 2. Und dies dünkt mich. Buchstäblich so „Und dies, dünkt mich, will er vorzüglich sagen mit den Dämonen, weil sie vernünftig und „δαήμονες waren, nennt er sie δαίμονας. Ja in unserer älteren Sprache findet sich das Wort eben so." (worüber Heindorf nachzusehen) „Daher - - - ein „Dämon wird von jenem Namen der Vernunft genannt. Eben das nun nehme auch ich an, daſs jeder δαήμων der also auch gut ist, ein δαιμόνιος „ist u. s. w." — Die Hauptsache bei diesem etymologischen Spiel ist offenbar die Verbindung in welcher es steht mit dem unter σῶμα und ᾅδης, und diese Beziehung nicht zu verlieren, darauf muſste sich die Nachbildung einschränken.

Ebend. Z. 26. nach einer andern Mundart. Das ganze Spiel lautet buchstäblich so „Wenn „du aber auch dieses nach der alten attischen Mund„art betrachtest" (ehe nemlich der Unterschied des ε und η in der Bezeichnung eingeführt war, was jedoch mit Unrecht bloſs attisch genannt wird) „wirst „du es noch besser einsehn. Denn sie wird dir zei„gen, daſs von dem Namen des Eros, von dem die „Heroen entstanden sind, nur ein klein wenig um „den Namen zu bilden abgewichen ist, und so bedeu„tet das Wort Heros entweder jenes, oder (als ob es εἴρως hieſse) „daſs sie weise waren und Redner und „gewaltige dialektische Männer, die sich auf das Re„den recht verstanden;" (Ich denke nemlich mit Buttmann, man muſs εἴρειν ἱκανοὶ ὄντες lesen, und das ἐρωτᾷν ist wol nur aus einer früheren Stelle von

dem διαλεκτικὸς p. 390. c. entstanden) „denn „εἴρειν heiſst reden. Wie ich also eben sagte nach „der attischen Mundart sind die Heroen irgend Red„ner oder Redemänner, so daſs dieser ganze Stamm „u. s. w." Das ἐρωτικοὶ bleibt auf jeden Fall falsch. Denn nicht um die Ableitung des Wortes von Eros zu beweisen hat er die altattische Mundart zu Hülfe genommen, sondern nur der Rhetoren wegen, und er will ohne Zweifel darauf deuten, daſs die Athener sich mit Worten begnügten statt der Thaten, und daſs es für sie keine andere Helden gebe als die Demagogen. Darum hat die Uebersezung auch ein ähnliches Spiel erzwingen zu müssen geglaubt.

S. 50. Z. 22. Wie zum Beispiel. Buchstäblich „Διῒ φίλος, damit uns - - - - - Sazes werfen „wir das eine ι heraus, und sprechen die mittlere „Silbe anstatt daſs sie scharf war stumpf aus" (so daſs Δίφιλος entsteht). — In dem folgenden muſs man allerdings ὀξύτερα einsezen nach βαρύτερα. Denn das Geben und Nehmen des Tons stellt er dem Geben und Nehmen der Buchstaben gegenüber. Uebrigens ist die hier angeführte Methode freilich etwas zu leise für die Art, wie die deutsche Nachbildung mit dem Worte Mensch umgeht, aber für den ἄνθρωπος geschieht warlich auch mehr als für den Δίφιλος zu geschehen braucht.

Ebend. Z. 34. dadurch daſs man Anfang und Ende. Buchstäblich so: „dadurch daſs man „ein α herausgeworfen und das Ende abgestumpft „hat." — Und gleich darauf „So. Dieser Namen „ἄνθρωπος bedeutet, daſs - - - sobald er gesehen „hat, das ist aber das ὄπωπε auch anschaut ἀναθρεῖ „und das verbindet was er gesehen hat." Daher wird unter allen Thieren der Mensch allein mit Recht ἄνθρωπος genannt als ein ἀναθρῶν ἃ ὄπωπε.

S. 51. Z. 12. könnte dies. Ohnerachtet ich hier Heindorfs Anordnung der Personen folgen

mufste, scheint mir doch die Uebersezung wenigstens des eingeschobenen ψυχὴ entrathen zu können.

S. 51. Z. 25. dieses dabei gedacht. Genauer „Dafs diese, wenn sie sich bei dem Leibe be„findet, die Ursache ist, dafs er lebt, indem sie ihm „das Vermögen des Athmens ἀναπνεῖν verleiht und „ihn erfrischt ἀναψύχει. Sobald aber dieses erfri„schende u. s. w." — Der zweiten Erklärung konnte das Deutsche ziemlich treu bleiben; die δύναμις ἢ φύσιν ὀχεῖ καὶ ἔχει wird φυσέχη genannt und daraus ψυχὴ gemacht.

S. 52. Z. 19. Ganz lächerlich. Wenn man es nemlich auf die Kälte zurükführt, da dem Leben offenbar Wärme zukommt. In dem unmittelbar folgenden entscheidet gegen die von Heusde vorgeschlagene Anordnung der Personen die hinter dem Ναὶ so ganz abgebrochen eintretende Erklärung; sonst wäre sie wol vorzüglicher.

Ebend. Z. 30. die Körper wären die Gräber. Theils der Nachbildung wegen, aber auch wenn sich auch hier eine andere dargeboten hätte, schon wewegen der Gleichförmigkeit mit Gorgias Ed. Steph. 493. a. Uebers. S. 106. war Körper nothwendig statt Leib, so sehr auch lezteres in dieser Zusammenstellung das gewöhnlichere ist und das richtigere. Für die beiden ersten Ableitungen hat die Ursprache den Vorzug, nur die eine Abänderung σῆμα statt σῶμα zu gebrauchen, und bei der lezten σῶμα von σώζειν abgeleitet ganz unverändert zu lassen. Daher es buchstäblich am Schlusse so heifst „und darum sei nun „dieser für die Seele genau wie er heifst bis sie ihre „Schuld gebüfst hat, ihr Rettungsmittel σῶμα, und „man darf nicht einmal einen Buchstaben ändern." — Bemerken mufs man wie vorher die Seele als den Leib belebend, hier aber der Leib als die Seele noch vom Untergange errettend erklärt wird.

S. 54. Z. 37. Osia genannt wurde. Ein augenscheinlicher Beweis wie leicht Platon das etymologische nimmt, ist wol auch dies, daſs er um das Ionische Philosophem zu finden eine offenbar dorische Glosse annimmt; so wie daſs er vorher wo er gewiſs die eleatische Ansicht im Sinne hat die Verwandschaft von Ἑϛία und ἑϛάναι ganz vernachläſsigt, eben so wie bei dem μετέχεν die nachher so häufig gebrauchte Formel, wonach Ἑϛία das sein würde, was das Gehende zum Stehn bringt. Es lag ihm aber daran hier nur das hervortreten zu lassen, wobei die Sprache zu jonisiren scheint.

S. 55. Z. 30. beiden ihre Namen von Flüssen. Ῥέα hängt leicht mit ῥεῖν zusammen, und bei Κρόνος hat Buttmann wol Recht, daſs er an Κρουνὸς mag gedacht haben. Wie aber Sokrates hier, nun ihm der Schwarm jonischer Weisheit gekommen ist, die obige Ableitung von κόρος und νοῦς verläſst, sieht Jeder.

Ebend. Z. 31. Homeros. Der angeführte homerische Vers ist Ilias XIV, 102.

Daſs ich den Vater Okeanos schau und Thetys
die Mutter.

Ueber Hesiodos drükt sich Sokrates selbst so zweideutig aus, daſs wir uns nicht wundern dürfen eine solche Stelle nicht zu finden. Die Orphische aber mag wol der Anfang sein des Hymnos auf den Okeanos:

Ὠκεανὸν καλέω, πατέρ' ἄφθιτον αἰὲν ἐόντα
Ἀθανάτων τε θεῶν γένεσιν, θητῶν τ' ἀνθρώπων.

Dich Okeanos feir' ich, den unvergänglichen
Vater
Dich unsterblicher Götter und sterblicher
Menschheit Ursprung.

S. 56. Z. 32. der Erschütternde, ὁ σείων. Die Freiheit den Artikel mit in den Namen zu ziehn werden wir noch öfter finden, ohne daſs etwas besonderes darüber gesagt würde.

S. 58. Z. 33. wenn er sie auf die Weise bände. Des Kronos Bande können wol nur die sein mit denen er selbst gebunden ist vom Zeus, und zwar so daſs er nicht im Stande ist Andere zu binden wie es hier heiſst.

S. 59. Z. 4. alles Schöne weiſs. ἀπὸ τοῦ πάντα τὰ καλὰ εἰδέναι, wovon in dem Worte das α dasselbe bedeuten soll, was er hernach bei Apollon anführt. — Uebrigens ist hier nicht zu übersehen, daſs am Hades das Bindende das Wesentliche ist und als ein Gutes gesezt wird, also zum Dorischen sich hinüber neiget, die Persephone hingegen nach der jonischen Weisheit weise ist und nun die Ehe zwischen beiden gelobt wird.

Ebend. Z. 17. die Luft ἀὴρ Hera genannt. Vielleicht dachte Platon an die bekannten oft angeführten Empedokleischen Verse

Ζεὺς αἰθὴρ Ἥρη τε φερέσβιος ἠδ' Ἀϊδωνεὺς
Νῆστις θ' ἣ δακρύοις τέγγει κρουνῶμα βρότειον.

Ebend. Z. 25. an Phersephone denken. Wegen des darin enthaltenen φόνος, Mord; so auch mit Apollon wegen ἀπόλλυμι ich verderbe.

S. 61. Z. 3. nennt man diesen Gott Aplos. Auch in der Ursprache muſs man Ἀπλὸν lesen, nicht Ἁπλόν. Denn was dabei faktisches zum Grunde liegt kann nur ein fehlerhaftes durch falsche Betonung entstandenes Verkürzen der mittleren Silbe sein; woher aber der scharfe Hauch sollte gekommen sein läſst sich nicht begreifen. Daſs aber Platon bei seinen etymologischen Spielen sich erlaubt auf ihn ob er scharf oder stumpf sei gar keine Rüksicht zu nehmen, das wissen wir schon.

S. 62. Z. 1. weil sie sich willig beweiset. Nemlich nicht von dem Worte, welches er selbst anführt ἐθελήμων abgeleitet, denn θ und τ scheint Platon doch nicht verwechseln zu können, sondern wie Heindorf ganz richtig bemerkt, von dem dorischen

λῆ

λῆ sie will. — Den Untergang der Niobe will Sokrates der Göttin eben nicht anrechnen.

S. 62. Z. 29. dem Hesiodos. Theogonie 195 folg.

Doch Aphrodite
Nennen sie Götter sowol als Menschen, weil sie aus Meerschaum
Aufwuchs.

S. 64. Z. 29. daſs du erkennest. Nach Homeros Ilias V, 221.

Daſs du erkennest
Wie doch troische Rosse geübt sind.

S. 65. Z. 15. Auch die Iris. Heindorf hat diese Stelle wol mit groſsem Recht für fremd erklärt, nicht sowol wegen der verschiedenen Ableitung, auf welche Theätetos (S. 212. der Uebers.) angespielt wird, sondern ihres Aussehns wegen, und weil, da das folgende so ganz beim Hermes bleibt und bleiben muſs, dieser Zusaz wenigstens auf eine andere Weise würde eingeschoben worden sein, wie oben 406. c. und unten 414. a. — Beim Pan übersehe man nicht die Beziehung auf den λόγος ἀληθὴς und ψευδὴς und den Widerwillen gegen die mimische Poesie und die historischen Mythen.

S. 66. Z. 24. Diese nun könnte so heiſsen. Hier muſste die Uebersezung weiter abweichen; wörtlich hätte sie so gelautet. „Dies dünkt „mich wird sich besser zeigen, wenn wir uns des „dorischen Wortes bedienen, die Dorier nemlich „nennen ihn Ἅλιος, und so könnte er heiſsen, weil „er wenn er aufgegangen ist die Menschen zu einander sammelt, ἁλίζει, auch deshalb weil er sich in „seinem Lauf immer um die Erde wälzt, ἀεὶ εἱλῶν, „auch weil er, was aus der Erde hervorwächst in seinem Umlauf mit Farben schmükt, und dieses bunt „machen heiſst auch αἰολεῖν.

S. 67. Z. 4. hell und glänzend. Auch hier sehe der Leser, wie weit sich die Nachbildung von dem Urbilde entfernt hat, nachdem er schon oben an die Stelle des Mondes Σελήνη gesezt hat. „Licht und „Glanz (σέλας) ist doch dasselbe? Herm. Ja. „Sok. Und neu und alt (νέον und ἕνον) ist dieses „immer am Monde, wenn die Anaxagoreer Recht „haben. Denn indem sich die Sonne im Kreise um „ihn herum bewegt, wirft sie immer ein neues dar- „auf, das alte aber ist das des vorigen Monates. „Herm. So ist es. Sok. Und Viele nennen doch den „Mond σελαναία? Herm. Ja. Sok. Weil er nun „immer alten und neuen Glanz hat, kann er mit „Recht vorzüglich σελαενονεοάεια heifsen, und gut „zusammengeklappt heifst das σελαναία."

Ebend. Z. 24. Der Monat. Mehr freilich fällt es im Deutschen auf als im Hellenischen von Monat eine andere Ableitung hören zu müssen als von Mond. Genau lautet die Stelle so: „Der Monat, μεὶς, könnte „von dem Vermindert werden μειοῦσθαι mit Recht „μείνς heifsen, und die Sterne, ἄστρα, scheinen von „dem Bliz oder Schimmer, ἀστραπή, ihren Namen zu „haben; dieser aber weil er die Augen auf sich zieht, „ὦπας ἀναστρέφει, hiefse ἀναστρωπὴ, nun aber wird er „schöner gemacht und heifst ἀστραπή.

S. 68. Z. 29. Die Luft aber. Buchstäblich „Aber die Luft, ἀὴρ, Hermogenes sollte die so heifsen, „weil sie hebt, αἴρει, was von der Erde kommt? oder „oder weil sie immer fliefst, ἀεὶ ῥεῖ, oder weil der Wind aus ihr entsteht indem sie fliefst? Die Dichter nemlich nennen die Winde ἀήτας; vielleicht meint er also wie wenn einer sagte windfliefsendes πνευματόῤῥουν oder ἀητόῤῥουν." — Denn die folgenden Worte ὅθεν δὴ - - ἀήρ möchte ich mit Heindorf verwerfen, wenn nicht etwa Jemand sie nach folgender Versezung für platonisch erkennen wollte ὅθεν δὴ βούλεται αὐτὸν, ὅτι οὕτως ἐστὶν ἀὴρ, εἰπεῖν.

S. 69. Z. 1. weil er die Luft. „Weil er im„mer läuft, ἀεὶ θεῖ, um die Luft fortfliefsend, περὶ τὸν „ἀέρα ῥέων, hiefse er mit Recht ἀειθεήρ." — Ueberall nemlich bei den alten Naturforschern umfliefst die Luft das Feste, der Aether aber die Luft, manchen ein zwiefacher, ein eigenthümlicher um jeden Weltkörper, und ein allgemeiner unendlicher, in welchem der besondere. Um dies nicht zu verlieren schien Allesdreher vorzüglicher als das dem Tone nach nähere Ewigdreher.

Ebend. Z. 3. Was aber Erde. „Was aber „Erde sagen will versteht man besser wenn man sie „γαῖα nennt. Denn so wurde mit Recht die Erzeu„gerin γεννήτειρα genannt, auch nach dem Homeros, der das gewordensein, γεγεννῆσθαι, immer durch γεγάασι ausdrükt.

Ebend. Z. 11. Die Zeit und das Jahr. Da die Horen hier gar nicht persönlich vorkommen, so mufste das Wort wie die übrigen aus dieser Gegend behandelt werden; deshalb nun konnten sie aber als Jahreszeiten nicht dem Jahre vorangehn, woher denn, und weil wir nicht zwei Namen für Jahr haben wie die Hellenen, einige Veränderungen in dem ganzen Absaz nöthig wurden. Eigentlich wäre die Stelle so wiederzugeben. „Herm. Die Horen (ὧραι) und das Jahr, „ἔτος. Sok. Die Horen (ὥρας) mufs man nur wie „auf Attisch vor Alters ὅρας nennen. Denn ὅραι „sind sie weil sie dem Winter und Sommer, den „Winden und den Früchten der Erde ihre Zeit be„stimmen, und dieser Bestimmung wegen (ὁρίζου„σαι) hiefsen sie mit Recht ὅραι. Jahr aber, ἐνιαυ„τὸς und ἔτος scheint ganz dasselbe zu sein. Denn „was alles wachsende und werdende jedes an seinem „Theil ans Licht bringt, und durch sich selbst prüft „(αὐτὸ ἐν ἑαυτῷ ἐξετάζον), das kann mit Recht, so „wie wir oben sagten, dafs der Namen des Zeus ei„gentlich zertheilt wäre und Einige ihn Δία nannten

„Andere Ζῆνα, eben so getheilt von einigen ἐνιαυτὸς „genannt werden, weil es durch sich selbst, ἐν ἑαυτῷ, „und von Andern ἔτος, weil es prüft, ἐτάζαι, und „die ganze Erklärung ist, daſs das durch sich selbst „prüfende, wiewol Eins, doch zwiefach benannt „wird, so daſs zwei Worte ἐνιαυτὸς und ἔτος aus der „einen Erklärung geworden sind."

S. 71. Z. 10. Die Gesinnung. Diese Uebersezung von φρόνησις, welche nur der darf gelten lassen, der auch in unserer Sprache keine schlechte Gesinnung gelten lieſse, wurde nothwendig durch die bei σωφροσύνη genommene wiewol anderwärts wie bei εὐφροσύνη wieder vernachläſsigte Beziehung auf φρόνησις. Auch ist etwas in der Ursprache erst bei νόησις vorkommende hier zu φρόνησις heraufgezogen worden. Uebrigens ist die Bedeutung, die hier dem ge und ver beigelegt wird, nur im voraus genommen dieselbe Freiheit, deren sich Platon mehrmals mit der Endung ία bedient. — Das Ganze dieser vier Etymologien lautet so: „Die Vernünftigkeit, φρόνησις, denn „sie ist der Bewegung, φορᾶς, und des Flusses ῥοῦ, „Bemerkung νόησις. Man könnte sie auch denken „als den Genuſs der Bewegung, ὄνησις φορᾶς, auf jeden Fall bezieht sie sich auf die Bewegung. Wenn „du willst die Einsicht, γνώμη, thut auf alle Weise „kund der Erzeugung, γονῆς, Betrachtung und An„schauung, νώμησις. Denn Anschauen und Betrach„ten ist einerlei." (wiewol Ficin kürzer gelesen zu haben scheint γονῆς νώμησιν· τὸ γὰρ νωμᾶν σκοπεῖν ἐςιν.) „Und der Gedanken, νόησις, selbst ist das Aus„gehn auf das Neue, νέου ἕσις, daſs die Dinge aber „neu heiſsen, deutet darauf, daſs sie immer werdend „sind. Daſs nun die Seele hiernach verlangt, bezeugt „der, welcher das Wort νεόεσις gemacht hat. Denn „νόησις hieſs es nicht ursprünglich, sondern statt des „η muſs man zwei ε sprechen, νεόεσις. Die Beson„nenheit, σωφροσύνη, aber ist offenbar die Erhaltung

„dessen, was wir schon betrachtet haben, der „φρόνησις."

S. 71. Z. 31. Darum muſs man. Ehe sich hier der freieren Nachbildung die buchstäbliche Uebersezung gegenüberstellt, muſs erst über den Text selbst einiges gesagt werden. Vergleicht man nemlich diese Stelle mit der andern über die ἐπιϛήμη Ed. Steph. 437. b., so sieht man offenbar daſs in dieser ersten eine Etymologie gewesen sein muſs, welche das Wort auf πιϛήμη zurükbrachte. Denn daſs jene zweite Stelle in diesen Worten ganz gesund ist und nicht etwa ἐκβάλλοντας in ἐμβάλλοντας zu verwandeln, das erhellt ganz ungezweifelt aus dem τὴν ἀρχήν. Hält man nun dies fest, so kommt man leicht auf den Gedanken, daſs Platon in unserer Stelle gar nicht das ἕπεσθαι habe nachbilden gewollt, welches auch seinen Gedanken nicht vollständig ausdrükt, sondern das bei den Dingen bleiben, das treu sein, kurz das πιϛόν. Dies bestätigt sich theils durch das gänzliche Stillschweigen über die zweite Hälfte des Wortes, welche doch mit dem ἕπεσθαι nichts zu thun hat, und wenn auch das ἐπε wieder hergestellt ist (nemlich nur gegen diese Verbesserung von Heindorf darf man etwas sagen, nicht gegen die gemeine Lesart ἐπιϛημένη die nicht einmal soviel verdient) doch ganz unerklärt bleibt; theils auch durch die andere Wendung, welche dem πιϛὸν in der zweiten Stelle gegeben wird. Daher lese ich διὸ δεῖ ἐκβάλλοντας δὴ τὸ ε πιϛήμην (wie leicht kann hier ausgefallen sein ἀπὸ τοῦ πιϛὴν μένειν, wie wol das πιϛὸν eben so wenig ausdrüklich hier zu stehen braucht, als oben das weit weniger geläufige λῆ) αὐτὴν ὀνομάζειν. „Daher muſs man das „ε wegwerfen, und sie πιϛήμη nennen." Was bei der zweiten Stelle noch zu erinnern bleibt, wird sich dort finden.

Ebend. Z. 35. Verstand aber. Eigentlich so „Verstand aber (σύνεσις) scheint so (nemlich wie das

Hauptwort sich darstellt) „gleichsam Folgerung συλ-„λογισμὸς zu sein" (nemlich σύνεσις von ἵημι, Zusammenschiebung, Zusammenbringung der Dinge). „Wenn man aber verstehen, συνιέναι, sagt, wird es „ganz dasselbe wie wenn man erkennen sagt." Nemlich ἰέναι von εἶμι, also Mitgehn der Seele mit den Dingen. Diese zwiefache Beziehung wuſste die Nachbildung nicht zu erreichen.

S. 72. Z. 4. So auch die Weisheit. „So „auch die Weisheit bedeutet das Betasten der Bewe-„gung. Dunkler ist das freilich und fremder. Man „muſs sich aber aus den Dichtern erinnern, daſs sie „oft wenn sie einen beschreiben sollen der anfängt „schnell vorzuschreiten sagen ἐσύθη, er stürmte. Ja „unter den Lakedämoniern hieſs sogar ein berühmter „Mann Σόος, denn jedes schnelle Andringen nen-„nen die Lakedämonier so. Einer solchen Bewegung, „eines σόος Berührung, ἐπαφὴ" (dies soll demnach in dem φια liegen) „bedeutet also die Weisheit of-„fenbar unter Voraussezung des Bewegtseins der „Dinge."

Ebend. Z. 13. dem gültigen. Eigentlich dem lobenswerthen, ἀγαϛὸν und so auch hernach ἀγαϛὸν θοὸν, das lobenswerth schnelle. — Man könnte hier leicht ändern wollen ἔϛιν οὖν οὐ πᾶν, ἀλλά τι αὐτοῦ, τὸ ταχὺ, ἀγαϛόν. Denn offenbar muſste nach dieser Theorie alles langsame, als dem gebundenen und feststehenden nahe, schlecht, alles schnelle aber gut sein, nicht aber unter dem schnellen selbst ein Gutes und Schlechtes sich unterscheiden lassen. Allein Platon konnte eben auch hier schon, wie weiter unten bei der Tapferkeit und dann bei dem willkührlichen, darauf hinweisen wollen, daſs dieser Gegensaz doch nicht alles ausrichten könne, sondern sich ein anderer einschleichen müſste, der sich aber nach jenem Grundsaz weder erklären noch in der Sprache nachweisen läſst.

S. 72. Z. 21. auf die Thunlichkeit des Gerechten. Eigentlich auf den Verstand vom Gerechten, σύνεσις, so daſs δικαιοσύνη ist δικαίου σύνεσις.

Ebend. Z. 28. durch dieses alles. In diesem durch liegt in der Ursprache das ganze Spiel; das δίκαιον wird zurückgeführt auf durch alles hindurchgehend διαϊόν. Indeſs liegt doch wie man sieht auch das was in der Nachbildung die Hauptsache ist wirklich da, daſs nemlich dieses zugleich das Gehendste unter dem Gehenden ist, und das Regierende und Rechtsprechende, wenn gleich allerdings durch die herrschende Verworrenheit auch das angedeutet werden soll, daſs das wodurch alles werdende wird eigentlich nicht selbst ein werdendes sein kann. Es sind daher die Worte „und welches also erst das „rechte gehende sei" und hernach „dieses rechte ge„hende" nur der Nachbildung wegen hineingesezt; und weiter hin lautet es buchstäblich „so führt es „wohlverdient diesen Namen δίκαιον, nachdem es „sich erst des Wohlklangs wegen das κ angeeig„net hat."

S. 73. Z. 12. deswegen hieſse es eben. Ungewiſs scheint mir in der That, ob durch diese Worte eine zweite Erklärung des δίκαιον oder beiläufig eine des αἴτιον soll gegeben werden.

Ebend. Z. 25. und führe rechnend die Aufsicht. Es ist wol eben so gut und der Sonne eben so anständig dies aus dem Gerechten herauszunehmen wie das Brennende κάον aus dem δίκαιον.

S. 74. Z. 27. als die entgegengesezte Bewegung. ἐναντία ῥοή. „Wenn man nun, fährt „die Urschrift fort, aus dem Worte ἀνδρία das δ her„ausnimmt, so zeigt das Wort ἀνρία die Sache selbst."

Ebend. Z. 35. Eben so bedeuten Mann. Buchstäblich „So liegen auch männlich, ἄῤῥεν, und „Mann, ἀνήρ, diesem ganz nahe und gehen auf eine

„Bewegung nach oben, ἄνω ῥοή. Weib, γυνὴ, hingegen will wol Erzeugung γονὴ sein. Das weibliche, „θηλυ, scheint aber von der Brustwarze, θηλή, genannt „zu sein, diese aber, o Hermogenes, weil sie das ge-„nährte gedeihen, τεθηλέναι macht. Herm. Das „scheint wol, Sokrates. Sok. Und das Gedeihen „selbst scheint das Wachsthum der Jugend abzubil-„den, daſs es rasch und schnell geschieht, wie das „auch nachgebildet ist in dem Namen, indem man „ihn zusammengesezt hat aus θεῖν, laufen, und ἅλλε-„σθαι, springen."

S. 75. Z. 18. Das ist nun wol. In der Ursprache „Dies (die Kunst, τέχνη) bedeutet nun wol „den Besiz des Verstandes, wenn man das τ weg-„nimmt und zwischen χ und ν und ν und η ein ο „einschiebt", ἐχονόη.

Ebend. Z. 30. so wie in Spiegel. Wenn dieses Spiel irgend eine besondere Bedeutung hat, so kann es nur die sein, daſs derselbe Buchstabe ῥ, aus welchem er sonst die Beziehung auf ῥοῦς und ῥεῖν zu künsteln weiſs, hier als bloſs eingeschoben angesehen wird, und dies hat die Nachbildung wiederzugeben versucht.

S. 76. Z. 15. daſs du mir nicht entnervest. Aus Ilias VI, 264.

Ebend. Z. 22. aus diesen beiden. Nemlich buchstäblich, aus μῆκος statt viel und aus ἄνειν, vollbringen, das Wort μηχανὴ zusammengesezt sein.

S. 77. Z. 5. denn das Ziehen. Genau „denn „das λίαν (sehr) ist eine Stärke, also der Seele gröſs-„tes (ὁ λίαν) Band, δεσμὸς, wäre δειλία (Feigheit) wie „auch die ἀποϱία (Verlegenheit) etwas schlechtes „ist." — Man bemerke nur, wie oben, freilich aus einem andern Gesichtspunkt, das Verlangen das stärkste Band der Seele war, und zwar das nach dem Erkennen und Besserwerden.

Ebend. Z. 15. eine Unbefangenheit. So deutlich wie in der Ursprache durch εὐποϱία ist im

Deutschen nicht der Gegensaz zu der vorhergehenden Verlegenheit, ἀποϱία.

S. 77. Z. 19. Richtig also. Buchstäblich „Richtig also wäre es sie ἀειϱείτη (die immerfließende) zu nennen. Vielleicht meint er aber auch αἱϱετὴ, weil sie die wünschenswürdigste Beschaffenheit der Seele ist.“

S. 78. Z. 12. diesen Namen gegeben. In der Ursprache ἀεισχόϱϱουν, zusammengezogen αἶσχϱόν.

Ebend. Z. 15. das redliche. Ungern nur weicht die Uebersezung hier ab von ihrer gewöhnlichen Art das καλὸν wiederzugeben, nur gerechtfertigt durch das was sie auch nöthigte, nemlich die beigebrachte Ableitung von καλοῦν, das rufende, benennende, welche so sehr von dem gemeinen Gebrauch des Wortes abweicht, daſs sie eine andere als die sittliche Anwendung desselben gar nicht umfassen kann. — Das unmittelbar folgende ist nach Buttmanns Verbesserung übersezt.

S. 79. Z. 27. vortheilhaft und Vortheil. συμφέϱοντα und σύμφοϱα von dem συμπεϱιφέϱεσθαι.

Ebend. Z. 29. und das Wort Gewinn. „κέϱδος zeigt dir, wenn du nur statt des δ ein ν hin„einsezest, gleich was es will, daſs es sich nemlich „herausgehend in alles mischt. (κεϱάννυται) Diese „Eigenschaft wollte der das Wort bildende durch den „Namen bezeichnen, aber er hat ein δ statt des ν „hineingesezt und es κέϱδος (statt κέϱνος) ausge„sprochen.“

S. 80. Z. 2. wie etwa die Künstler. In der Ursprache sind es die Krämer, κάπηλοι, welche etwas λυσιτελοῦν nennen, wenn es seine Kosten dekt ἐὰν τὸ ἀνάλωμα ἀπολύῃ; eigentlich aber soll es die Bewegung nicht ein Ende nehmen (τέλος λαβεῖν) und stehen oder ruhen lassen, sondern sie immer lö-

sen (λύειν) wenn sie etwa zum Ziele (τέλος) kommen will, und daher als φορᾶς λύον τὸ τέλος soll es λυσιτελοῦν heiſsen. So wenig es nun von φορὰ in dem hellenischen Worte selbst vorkommt, so wenig auch von Bewegung in dem Deutschen.

S. 80. Z. 16. förderlich aber. Die Uebersezung hat für ὠφέλιμον zwei Wörter aufgestellt, weil sie in der Folge ein solches wie unnüz brauchte, hier aber das förderlich dem hellenischen näher kam.

S. 81. Z. 4. zwischen den Lippen brummen. στομαυλῆσαι ist gewiſs keine eigne Art zu spielen, wie Schneider, lediglich aus unserer Stelle wie es scheint, und alsdann unstreitig etwas voreilig, folgern will, auch nicht wie Stephanus dichtet *ore tibiam inflare*, sondern es heiſst mit dem Munde pfeifen. (*Pollux II*, 101. fügt der Citation unserer Stelle kein erklärendes Wort hinzu.) Man höre nur das Wort βουλαπτεροῦν (denn so wird βλαβερὸν erklärt aus βούλεσθαι, ἅπτειν und ῥοῦς), so wird schon die Tonfolge dies deutlich machen. Die Melodie des προαύλιον τοῦ τῆς Ἀθηνᾶς νόμου muſs allerdings etwas ähnliches gehabt haben. — Das gehnfähnliche ist aber nicht vorzüglich gut zu pfeifen, darum muſste etwas anderes an die Stelle gesezt werden.

Ebend. Z. 28. das ei und das d. In der Ursprache ist es das ι statt ε und η und das δ statt ζ; und statt der niederen Gegenden wird den Frauen der Ruhm ertheilt, daſs sie die alte Mundart am längsten bewahren. Die Ableitungen von Tag haben sich in der Nachbildung fast umgekehrt. Denn in dem alten ἱμέρα wird hier, daſs den Menschen erfreulich und erwünscht (ἱμείρουσιν) aus der Finsterniſs das Licht kommt, gefunden und gebilligt; aus dem neuen ἡμέρα aber „Wiewol einige sagen, weil der Tag reif (ἥμερα) macht, darum sei er so genannt worden.

S. 82. Z. 13. Und das Thor. Ganz anders die Urschrift „Und das Joch (ζυγὸν) weiſst du doch

„nannten die Alten δυογόν. Herm. Freilich. „Sok. Ζυγὸν nun bedeutet gar nichts; davon aber „daſs zwei zusammengebunden und so geführt werden „(τοῖν δυοῖν ἕνεκα τῆς δέσεως ἐς τὴν ἀγωγὴν) ist es „mit Recht δυογὸν genannt worden.

S. 82. Z. 25. scheint es doch. In der Ursprache scheint das δέον ein δεσμὸς, es ist aber ein διὸν oder διϊὸν, ein durchgehendes.

S. 83. Z. 6. So wird auch das Hinderliche. Dieses hat freilich die Umkehrung des ϑ und τ gewissermaſsen wieder umkehren müssen, was dem ζημιῶδες (schädlichen) nicht begegnet, welches durch die einfache Umkehrung von dem δοῦν τὸ ἰὸν, dem das Gehen Bindenden, seinen Namen bekommt. Dagegen kann man die Andeutung des Gegentheils, welche oben beklagt ward besser bei dem Hinderlichen sehn, wenn man sich das hin besonders denkt als bei ζημιῶδες.

Ebend. Z. 17. die Wollust. Hier, wo Sokrates auch dem Hermogenes die Worte fast zu dicht aufträgt, ist es wol am besten ein ganzes Verzeichniſs auf einmal zur Vergleichung herzusezen. Die Wollust, ἡδονὴ, aufgelöst in ἡ ὀνὴ soll sein wie im deutschen ἡ πρὸς τὴν ὄνησιν τείνουσα πρᾶξις. Der Schmerz λύπη von des Leibes διάλυσις ἐν πάθει, Auflösung in diesem Zustande. Die Quaal, ἀνία, die Verhinderung des Gehens, ἐμποδίζον τοῦ ἰέναι. Ἀλγηδὼν, das Wehe, ausländisch gebildet von ἀλγεινόν. Ὀδύνη, der Schmerz, von der ἔνδυσις τῆς λύπης, dem Einschleichen der Unlust. Ἀχθηδὼν (von ἄχθος, Last) von φορᾶς βάρει, Schwere der Bewegung. Χαρὰ, Freude von χύσις ῥοῆς Ergieſsung des Flusses. Τέρψις, Ergözung, von τερπνόν, eigentlich ἕρπνουν von ἕρπω und πνοή. Εὐφροσύνη, Heiterkeit, von εὖ ξυμφέρεσθαι, sich gut mitbewegen, eigentlich εὐφερωσύνη, ohne weder auf φρόνησις Rüksicht zu nehmen wie bei σωφροσύνη, noch auf σύνεσις wie bei δικαιοσύνη. Ἐπιθυμία, Be-

gierde, von ἐπὶ τὸν θυμὸν ἴουσα δύναμις, auf das Gemüth angehende Kraft; θυμὸς aber, Gemüth, Trieb von θύσις und ζέσις ψυχῆς, von dem Kochen und Gähren der Seele. Ἵμερος, Reiz, von ἱέμενος ῥεῖ. Dies ist zu vergleichen mit *Phaedr. Ed. Steph.* 251 c. Uebers. S. 123. Nur muſs man in der Anmerkung zu dieser Stelle lesen ἰέναι, μέρος und ῥεῖν. Πόθος, Sehnsucht, von ἀλλοθίπου ὄν, anderswo seiend. In dieser Stelle scheint übrigens nöthig statt ἱμέρου zu lesen ῥοῦ. Ἔρως, Liebe, von εἰςρεῖν, hineinflieſsen; vergleiche *Phaedr. Ed. Steph.* 238 c. Uebers. S. 101 und 251 *b.* Uebers. S. 122. Ferner δόξα, die Vorstellung, von δίωξις, Verfolgung, oder von τόξου βολή, Wurf des Pfeils, οἴησις, Meinung, von οἶσις ψυχῆς, Hinwendung der Seele. Βουλή, Willen, βούλεσθαι, Wollen, βουλεύεσθαι, rathschlagen, von βολή, Wurf. Ἀβουλία, Unentschlossenheit ist ἀτυχία, ein Nicht getroffen haben. Ἑκούσιον, das Freiwillige, ist εἶκον ἰόντι, weichend dem Gehenden. Ἀνάγκη, Zwang, ist πορεία ἐπὶ τὰ ἄγκη, Gang durch das Enge.

S. 85. Z. 16. Ich suche eben das Ende. Der Text ist hier offenbar und eingeständlich verdorben. Die Uebersezung hat ohne sich für eine von den vorgeschlagenen Verbesserungen zu erklären nur den leichtesten besten Ausweg gewählt.

S. 86. Z. 10. Das wonach geforscht wird. Ὄνομα oder ὀνομαστὸν ist ὂν οὗ μάσμα ἐστίν, das wonach Forschung ist. Ἀλήθεια, Wahrheit, ist θεία ἄλη, göttliches Umherschweifen, weit spaſshafter freilich für die Wahrheit als das deutsche, zumal ἄλη die Bedeutung des Irrens hat und oft von Geistesverwirrung gebraucht wird. Ψεῦδος, das Falsche, von εὕδειν, Schlafen, als Gegentheil der Bewegung, das ψ verbirgt. Ὄν und οὐσία, das Seiende und das Sein muſs ein ι bekommen und ἰὸν und ἰοῦσα gehendes werden, so auch οὐκ ὄν, nicht seiendes, was auch οὐκὶ ὄν heiſst, οὐκ ἰόν, nicht gehendes.

S. 92. Z. 11. Die welche weder Laut noch Ton haben. Nemlich ἄφωνα καὶ ἄφθογγα ist eine Abtheilung die sonst ἄφωνα genannten stummen Mitlauter; die aber Platon hier φωνήεντα μὲν οὔ, οὐ μέντοι γε ἄφθογγα nennt, sind die sonst ἡμίφωνα genannten Mitlauter, die flüssigen mit dem ς, wenn nicht auch die hauchenden mit dazu gehört haben.

Ebend. Z. 19. alle Dinge vor uns nehmen wie die Worte. Daſs der Text hier verdorben ist, leidet keinen Zweifel. Wovon alle Verbesserung der Stelle ausgehen muſs, ist dieses, daſs das Verfahren, welches Sokrates hier beschreibt, ganz dasselbe ist wie im Phädros *Ed. Steph.* 271. Uebers. S. 156. 157. Wie nemlich dort die Seelen eingetheilt werden und dann die Reden, und jede Art mit jeder zusammengebracht; so auch hier die Dinge und die Töne. Da nun das Zusammenbringen beider, das ἐπιφέρειν, erst später eintritt, und Platon bei Auseinandersezungen wie diese nie unordentlich verfahrt, sondern immer in gehöriger Reihe: so wirft dies den Verdacht, als ob sie der Siz des Fehlers wären, auf die Worte ὀνόματα ἐπιθεῖναι, welches Ausdrukkes sich Sokrates hier überdies nie bedient, sondern entweder ὀνόματα θέσθαι schlechthin, oder θέσθαι ἐπί τινι. Nimmt man nun dazu wie er sich in der Folge der Worte und Buchstaben bedient, um sein Verfahren mit den Dingen zu erläutern: so kann man nicht umhin zu muthmaſsen ὥσπερ τὰ ὀνόματα wie unten ὥσπερ τὰ στοιχεῖα. Ob man aber aus dem ἐπιθεῖναι soll πυθέσθαι machen oder was sonst am besten, das bestimme ein Anderer. — In dem gleich folgenden bin ich auch lieber Heindorfs Verbesserung gefolgt, als das lezte so ganz lose nachzubringen.

S. 94. Z. 21. und dies muſste uns. Ich lese nemlich ἔχει ἄρα, καὶ . . . τῶν λόγων εἴη, ἢ ἐκεῖνος . . . und natürlich bei βαρβαρικὰ keine Frage. So auch

Heindorf, welcher auch noch erinnert, dafs vorher zu lesen ist ἀπαλλαγεῖμεν statt ἀπαλλαγῶμεν.

S. 95. Z. 19. dafs er auch einen Gang. „Dafs er auch eine ἴεσις sein will, denn wir hatten „ehedem kein η, sondern nur das ε. Der Ursprung „aber ist von κίειν, welches ein fremdes Wort ist, es „bedeutet aber gehen. Wenn nun jemand ihren alten „Namen in unsere Sprache übertragen fände könnte „er sie ganz richtig ἴεσιν nennen; nun aber heifst sie „von dem fremden κίειν und der Einführung des η „und Einschiebung des ν κίνησις; sie sollte aber κιεί-„νησις heifsen oder κίεισις;" denn so glaube ich dafs man das lezte Wort lesen mufs.

Ebend. Z. 28. Das Wesen aber. Ist hier alles richtig, so kann man freilich nur mit Heindorf erklären, er meine ςάσις habe ursprünglich ἀΐεσις geheifsen. Allein schlecht wenigstens ist diese Stelle, und gar nicht andern Fällen ähnlich, wo auch etwas so derbes als rein eingeschoben soll angesehen werden. Und doch wiederum so gar nicht im Charakter eines fremden Zusazes, dafs ich lieber glauben möchte, es wäre etwas ausgefallen.

Ebend. Z. 36. in Strömen und Strom. Die hellenischen Beispiele sind ῥεῖν und ῥοή, fliefsen und Flufs, τρόμος, zittern, τραχύς, rauh, κρούειν, klopfen, θραύειν, zerstofsen, ἐρείκειν, zermalmen, θρύπτειν, zerreiben, κερματίζειν, zerbrökkeln, ῥυμβεῖν, schleudern. — Man bemerke übrigens, dafs in κίνησις selbst eben so wenig ein ῥ vorkommt als in Bewegung und Flufs.

S. 96. Z. 7. das g hingegen. Statt dessen hat das hellenische das ι wegen gehen, ἰέναι, wie denn auch nichts beigebracht ist, als dieses und ἴεσθαι.

Ebend. Z. 11. w, s, sch und z. Das hellenische hat hier φ, ψ, σ und ζ als πνευματώδη, hauchende, Buchstaben und führt an ψυχρὸν frostig, σισμὸς, Zischen, ζέον, siedendes, φυσῶδες, das schwellende aufgeblasene.

Ebend. Z. 19. bei d und t. Diese beiden Buchstaben allein werden hier angeführt in der Urschrift, und ihre Eigenschaft nur belegt durch δεσμὸς und ςάσις, wobei zu bemerken, daſs das billige δέον und das gerechte δίκαιον als διὸν und διαϊὸν erklärt eben dies d haben, wie im deutschen das billige das b hat, und das gerechte das t, und daſs bei ςάσις kurz zuvor das ς für eingeschoben erklärt worden, was sich im deutschen dadurch aufwiegt, daſs es sich nicht enthalten kann der Ruhe das R zu geben.

Ebend. Z. 23. daſs bei dem l. Was dem l allein und hernach dem vereinigten gl und kl, lezteres ist ein Zusaz der Uebersezung, zugeschrieben wird, leidet auch nach der Urschrift keine strenge Scheidung.

Ebend. Z. 34. das a widmete er. Dem α giebt das hellenische das groſse, μέγα, dem η das lange, μῆκος, weil die Buchstaben μεγάλα sind. Dem runden gehört das ο und das kugelrunde ist das ςρογγύλον.

S. 97. Z. 29. unter dem gröſsten das gröſste. Dies hat ganz das Ansehn einer anderwärts her entliehenen etwas bespöttelten Zierlichkeit; wenn nicht Boeckh Recht hat, daſs das μεγίςοις müsse gelöscht werden.

Ebend. Z. 32. wenn noch so geringes. Hesiods Werke von Voſs, Hauslehren v. 361.

S. 98. Z. 19. in der Bittgesandschaft. *Ilias IX*, 644. 645.

S. 99. Z. 2. nach jenem Dichter. *Ilias I*, 343.

Ebend. Z. 19. Gesezgeber und Wortbildner. So möchte ich hier mit Heusde nach dem Ficin beide Wörter mit einander verbinden, besonders weil unten 431 e nur von dem Worte, nicht von irgend anderen Werken des νομοθέτης die Rede ist.

S. 105. Z. 1 bis 4. so kann man . . . nicht sagen. Der Sinn erfordert unausbleiblich zu dem ἀλλὰ τοπαράπαν οὐδὲ γέγραπται vorher eine Verneinung, welche das ganze γέγραπται μὲν ἡμῖν τὸ ὄνομα,

οὐ μέντοι ὀρθῶς umfaſst, und am wohlfeilsten ohnstreitig findet man sie, wenn man gleich oben statt ὅταν liest ὅτι οὐκ, ἂν etc., oder mit Heindorf ὅταν . . . οὐ γέγραπται.

S. 109. Z. 22. und das Reiten. Es scheint als könnte die Uebersezung, zumal sie doch die folgende bedenkliche Frage in andere Worte legte, hier ganz treu geblieben sein und Härte für σκληρότης gesezt haben; es ging aber doch nicht. Das Reiren, welches hernach Kratylos fordert ohne es auszusprechen, klingt vollkommen so barbarisch als σκρηρότης, aber harr statt hart konnte Kratylos gar nicht vorschlagen wollen. Auch hat wol Platon nur ungern ein Wort gewählt, welches aus dem Umfang, den er der Bedeutsamkeit des ρ angewiesen hatte, eigentlich herausgeht; ein Uebelstand, den die Uebersezung vermeiden konnte.

Ebend. Z. 24. das t aber. Auch hier befindet sich die Uebersezung in dem besseren Fall das dem r grade entgegengesezte in Einem Worte mit ihm zu verbinden. Dafür aber liegt vielleicht in dem platonischen Worte die Andeutung, daſs die Bedeutsamkeit der Buchstaben ihnen nicht schlechthin zukomme, sondern zugleich durch die Verbindungen bestimmt werde.

Ebend. Z. 28. andere Gegenden. Die Eretrier sind es hier welche bei dem vorigen Worte bleibend σκληροτὴρ sagen für σκληρότης. Daher auch Kratylos hernach antwortet „vielleicht um Bewegung darzustellen." — Hier ein anderes Beispiel zu wählen war unvermeidlich.

S. 113. Z. 33. daſs wie bei Figuren. So scheint der Sinn rund herauszukommen, wenn man kein Kolon sezt hinter οὐδὲν ἄτοπον, sondern es auf das folgende τὰ λοιπὰ πάμπολλα ἤδη ὄντα (sc. ψεύδη) ἑπόμενα ὁμολογεῖν bezieht, und das dazwischen stehende

hende als eine von Jenen dem Platon so geläufigen in den Hauptsaz sich verschmelzenden Parenthesen ansieht.

S. 114. Z. 20. das Wort verstehen. Die Uebersezung mufste hier ἐπιςήμη vertauschen mit συνιέναι und also eben so die frühere Erklärung dieses Wortes berüksichtigen, wie hier die von ἐπιςήμη berüksichtiget wird. — Wenn man übrigens nicht annehmen will, dafs in der ersten Stelle aufser dem Herauswerfen des ε welches πιςήμη giebt, noch eine andere Erklärung gestanden habe, wozu dort gar kein Anzeichen ist, so mufs man sich wol gefallen lassen hier so zu lesen ἀλλὰ τὴν (μὴν?) ἐμβολὴν ποιήσασθαι ἀντὶ τῆς ἐκβολῆς τοῦ ε ἐν τῷ ι. Dieser nicht weiter bezeichnete Einschub ist wol als eine Verdoppelung zu denken ἐπιϊςήμη, die sich Sokrates als nöthig denken konnte um die Verwandlung des π in φ zu vermeiden. Wörtlich übersezt hiefse nun die Stelle so: „das „Wort ἐπιςήμη, Erkentnifs, wie zweideutig . . . und „wie es weit richtiger ist den Anfang so zu sprechen „wie wir jezt thun, als das ε wegzuwerfen und πιςήμη „zu sagen, sondern statt jenes Herauswerfens lieber „noch hereinzusezen bei dem ι."

S. 115. Z. 3. das Versehen und der Nachtheil. In der Urschrift ἁμαρτία als ἁμάῤῥοια oder ὁμαρτία dem συνιέναι entsprechend und συμφορὰ dem συμφέρον; im deutschen das Versehen gleich dem Verstehen und der Nachtheil dem Vortheil. — Hernach steht Trägheit und Unbändigkeit für ἀμαθία als ἅμα θεῷ πορεία Gang mit Gott, und ἀκολασία als ἀκολουθία, das den Dingen Nachfolgen.

S. 116. Z. 18. Eben sagtest du doch. Wer kann sich wol überwinden das ἐν τοῖς πρόσθεν mit zu zu übersezen, wenn es sich auf den nächst vorhergehenden Saz bezieht? Sollte man nicht lesen ἄρτι γὰρ καὶ ἐν τοῖς πρόσθεν? Alsdann ginge lezteres auf 436 b.

S. 118. Z. 16. ohne Hülfe der Worte. Ein erklärender Wink war hier wol zulässig. Denn offenbar bedeutet das ἄνευ ὀνομάτων nichts als gegen den aufgestellten Saz des Kratylos, daſs die Worte nicht der Erkenntniſsgrund sein sollen. An eine von der Sprache gänzlich getrennte Erkentniſs ist hier nicht gedacht.

S. 121. Z. 34. so sicher zu sein als wisse er etwas. So überseze ich in der festen Ueberzeugung, daſs hier nichts zu ändern sei. Dieser Widerspruch ist ja der Vorwurf, welcher immer wiederkommen muſs gegen diejenigen, welche den Fluſs der Dinge in welchem sie selbst mit begriffen sind, als das Einzige lehrend doch eine Lehre haben wollten. Auch Heindorf habe ich überredet das εἰδότα zu lassen, und nehme gern von ihm an hernach zu lesen καὶ αὖ αὑτοῦ, damit der Widerspruch besser hervortrete.

ZUM SOPHISTEN.

Seite 143. Zeile 5. einen Freund derer. Nach Cornars und Fischers vereinten Conjecturen muſs man mit Heindorf lesen ἑταῖρον δὲ τῶν ἀμφὶ Παρμενίδην καὶ Ζήνωνα.

Ebend. Z. 10. nach der Rede des Homeros. Zwei Stellen der Odyssee hat Sokrates hier im Sinne IX, 270. 271.

> Aber den Nahenden ist und Fremdlingen Zeus ein Rächer
> Der gastfreundlich den Gang ehrwürdiger Fremdlinge leitet.

und XVII, 485 — 487.

Denn auch selige Götter in wandernder Fremdlinge Bildung
Jede Gestalt nachahmend durchgehn die Gebiete der Menschen
Thaten des Uebermuths und der Frömmigkeit anzuschauen.

S. 144. Z. 22. Was doch eigentlich. Ich seze nach μάλιστα ein Fragezeichen, und beziehe das τί auf das vorige τί ταῦθ' ἡγοῦντο; sonst häuft sich hier die Frage zu sehr.

Ebend. Z. 28. einzeln einer jeden. Daſs in der Urschrift hier ein Fehler liegt, wird schwerlich jemand läugnen. Stephanus aber mag wol sein γένει statt γένος mit Unrecht aus dem Ficinus genommen haben. Die Heilung des Uebersezers ist die, das γένος ganz zu streichen; es ähnelt einem, der den adverbialen Gebrauch des καθ' ἓν nicht verstand.

S. 149. Z. 26. und die des Leblosen. Statt ἐὰν muſs man wol gewiſs mit Heindorf ὂν lesen, ohne für das ἐὰν einen andern Ursprung zu verlangen als einen unverständigen Klügler, und eben so gewiſs ist das κατ' statt καὶ wiederherzustellen. Im unmittelbar folgenden konnte die Uebersezung sich nicht enthalten, neben dem ungewohnten zusammengesezten offenbar von Platon selbst gebildeten ζωοθηρικὴ das einfache und gewohnte deutsche Wort aufzustellen.

S. 150. Z. 9. die Vögeljagd. Die Urschrift hat gewiſs an ihrem ὀρνιθοθηρευτικὴ ein gebräuchliches Wort, troz des schweigenden Pollux, wenn er nicht VII, 139. hieraus sollte verbessert werden müssen. Die Uebersezung ist leider nicht in diesem Fall, aber Vogelfang war nicht gleichbedeutend. Im folgenden hingegen scheint ἑρκοθηρικὸν ein von Platon gemachtes Wort zu sein, ohnerachtet Pollux ἑρκοθηρευτικὴ hat, was gewiſs auch von der πληκτικὴ gilt.

S. 151. Z. 5. v. u. Nun also sind wir. Mit Heindorf lese man τῆς ἀσπαλιευτικῆς πέρι σύ τε κἀγώ. — Im folgenden hat sich die Uebersezung einen kleinen Zusaz erlaubt, um das Gesagte doch auch als eine wenn gleich entferntere und spielendere Ableitung des Wortes kenntlich zu machen.

S. 152. Z. 12. v. u. als einen wirklich klugen. Hier geht ein Wortspiel verloren. Denn in dem ὡς ἀληθῶς σοφιστὴν liegt eine Anspielung auf die weitere alte Bedeutung des Wortes, da es von jedem gesagt wurde der sich in einer edleren Kunst auszeichnete. Hierauf geht auch die sonst nicht verständliche Antwort des Theätetos.

Ebend. Z. 5. v. u. Aber was für einer wol? Grofse Lust hätte ich, diese Worte in ununterbrochener Rede mit den vorigen und folgenden dem Eleaten beizulegen; zumal das ΘΕΑΙ so gut aus dem vorigen Worte kann entstanden sein. — Gleich darauf lese ich nach Heindorf τίνα τοῦ; statt τίνα τοῦτον;

S. 155. Z. 9. v. u. von der aneignenden. Hier sind mehrere offenbare Fehler daher entstanden, dafs Platon sich hie und da anderer Worte als vorher bedient, neben welchen man dann aus Unverstand zum Theil an unrechten Stellen auch die früheren hingesezt hat. So ist das die ganze Reihe zerstörende κτητικῆς offenbar Erklärung von οἰκειωτικῆς und πεζοθηρίας von χερσαίας und wahrscheinlich auch ἡμεροθηρικῆς zu ἀνθρωποθηρίας; dagegen scheint nach diesem lezteren Worte πιθανουργικῆς verloren gegangen zu sein.

S. 156. Z. 12. war der Umsaz. Ich bedenke mich nicht mit Heindorf zu lesen ἀλλακτικὸν ὄν, denn μέρος ἔχον kann hier nicht supplirt werden.

Ebend. Z. 26. Verkauf in derselben Stadt. Hier tritt dem Uebersezer wieder die zwiefache Bestimmung des κάπηλος in den Weg, ein Kleinhändler zu sein und ein zu Hause bleibender. — So mufste

er auch oben Eigenhandel in einer etwas abweichenden Bedeutung gebrauchen.

Ebend. Z. 1. v. u. und Gebrauch macht. τρέφεται καὶ χρῆται liest Heindorf dem ich folge.

S. 157. Z. 11. obgleich nicht minder lächerlich. Etwas in die Enge dürfte man getrieben werden, wenn gefragt würde, welches denn das πρόσθεν, und in welchem Sinne ein γελοῖον wäre, und am leichtesten aufs geraume kommen wenn man eine Umstellung wagen wollte, τὸ δὲ, γελοῖον μὲν, ὅμως δὲ οὐχ ἧττον etc. gerade wie vorher μηδεν ἧττον τῆς τῶν σιτίων καὶ ποτῶν πράσεως.

S. 158. Z. 1. möchte jenem übrigen. τῷγε περὶ τἄλλα nach Heindorfs Verbesserung statt τόγε.

Ebend. Z. 10. umsezenden handelnden Zweiges. Aus den Genitiven heraus zu gehen, da weder, wie unten d., lauter Accusative hier folgen, noch auch diese mit jenen das vorige Wort wiederholend regelmäßsig abwechseln, wie es bei gleicher Structur 231. b. sein würde, scheint unerlaubt und aller Zusammenhang unterbrochen, wenn man μεταβλητικὸν liest. Dagegen ist es zwar allerdings wunderlich aber doch dem abwechselnden Gebrauche beider Wörter nicht ungemäſs, daſs bei den übrigen Benennungen τέχνη, bei einer aber μέρος soll verstanden werden. Daher bleibe denn ἐμποριкоῦ und werde wiederhergestellt μεταβλητικῆς.

S. 160. Z. 2. wollen wir den nicht statt „pflegen wir den nicht" weil wir nemlich ein übliches Wort dafür nicht haben.

Ebend. Z. 15. nicht ungern. Mit Ficin löscht der Uebersezer das οὐ vor μεθ' ἡδονῆς; es würde sonst wenigstens ein μὲν in dem vorigen Saz erfordert.

Ebend. Z. 23. Und was sollte man wol. Καὶ τί τις ἂν liest Heindorf, und man muſs ihm folgen.

S. 161. Z. 9. Solche meine ich. Das lezte davon καὶ διακρίνειν wirft Heindorf gewifs mit Recht aus dem Text. Denn gesezt es wäre üblich gewesen in einer solchen besonderen Bedeutung, kraft deren es ein οἰκετικὸν ὄνομα heifsen könnte, so würde doch Platon mehr vermieden als gesucht haben es anzuführen, da er es gleich darauf in einem allgemeinen Sinne brauchen wollte. — Die gleich folgenden Beispiele erläutert eine Stelle aus dem Staatsmann S. 281. 282., wo zuerst ξαίνειν erklärt wird als τῶν συνεςώτων καὶ συμπεπιλημένων διαλυτική, und dann von der κερκιςικὴ die eine Hälfte mit zur διακριτικὴ gerechnet, die andere also offenbar zur συγκριτική. Jenes ist nun kaum anders zu erklären, als dafs κρόκη und ςήμων, Kette und Einschlag oder auch die beiden Hälften der Kette bei dem Festschlagen mit der Weberlade wieder von einander getrennt werden. In wiefern aber das Spinnen eine Aussonderung sein kann, so dafs von dem κάταγμα etwas nicht in Faden verwandeltes zurükbleibt, wie bei uns im Spinnen aus der Kraze, dies ist dem Uebersezer aus der Manipulation der Alten nicht bekannt.

Ebend. Z. 15. v. u. als Einer Kunst zu diesem Behuf. Mit dem von Heusde mitgetheilten *Cod. Reg.* liest die Uebersezung ὡς περὶ ταῦτα statt ὥσπερεὶ ταῦτα.

S. 162. Z. 12. Bei Mufse. Das übelangebrachte aus der Gewohnheit und dem ΘΕΑΙ leicht zu erklärende Ναὶ hat Heindorf gewifs mit Recht gestrichen.

S. 163. Z. 6. Vertilgung des Ungeziefers. Unmöglich kann Schneider gehört werden, welcher gerade für unsere Stelle φθειριςικὴ von φθείρειν ableiten will. Denn es wird ein Gegensaz von derselben Art wie der zwischen σπογγιςικὴ und φαρμακοποσία hier gefordert, und der grellste war dem Platon, der sich hier besonders über das im Euthydemos S. 290.

(Uebers. S. 437.) Gesagte rechtfertigen will, der willkommenste. Nur sollten wir billig den vortrefflichen Mann vor Erscheinung der zweiten Ausgabe seines Wörterbuchs hieran erinnert haben.

S. 164. Z. 20. überall wo es auch sei widerliche. Weit leichter war doch aus der Uebereinstimmung aller Ausgaben δυςειδὲς ἓν ὂν γένος das wahre δυςειδὲς ἑνὸν γένος als aus dem Ficin die schlechte Leseart herzuholen, die Stephanus in den Text genommen hat.

S. 166. Z. 12. ob wir sagen sollen. Nur Heindorfs Interpunction, welcher ἆρα lesend hinter πλείω nur ein Komma sezt, heilt diese Stelle.

S. 170. Z. 14. vorzüglich mit Kenntnissen. τὰ τῆς ψυχῆς μαθήματα ist sehr lästig weil es μαθήματα σώματος voraussezt, die so doch nicht leicht genannt werden. Die Uebersezung stellt sich daher als läse sie περὶ τὰ τῆς ψυχῆς, μαθήματα μάλιστα, was auch mit der Art, wie dieser Punkt oben gefunden wurde, besser übereinkommt. — Im folgenden ist eine kleine Abweichung vom vorigen. Oben nemlich war der αὐτοπώλης nicht ausdrüklich herausgehoben worden, und was hier als das fünfte auftritt, wurde daher dort als das vierte gezählt.

S. 171. Z. 7. lafs uns zuerst eines. ἀναλάβωμεν ἓν πρῶτον liest Heindorf.

Ebend. Z. 12. ein Künstler im Streitgespräch. Die Uebersezung war hier fast genöthiget, eine von den späteren Abtheilungen ἐριστικὸς der früheren ἀντιλογικὸς unterzuschieben, und erst allmählig in jene allgemeinere einzulenken.

Ebend. Z. 12. v. u. auch darüber. Nemlich die Uebersezung verdammt das τῶν, um dem περὶ dieselbe Beziehung zu lassen, die es im folgenden und vorigen hat.

S. 172. Z. 9. die Protagoreischen. Dies geht gewifs auf die ἀντιλογίαι des Protagoras oder auf

seine τέχνη ἐριστικῶν. Vielleicht ist gar aus unseren Worten die Schrift περὶ πάλης *Diog. Laert. IX*, 55. nur erdacht worden; denn daſs sich Protagoras in solche Sachen so genau eingelassen, ist nicht wahrscheinlich. Ja man könnte wol gar hieraus die sonst so schwer begreifliche Sage erklären, daſs in dem Staate des Platon vieles aus jenen ἀντιλογίαις genommen sei, wenn man annimmt, πολιτεία sei verwechselt worden mit πολιτικός.

S. 175. Z. 14. vermöge deren es möglich wäre. Kaum kann man die Zusammenfügung des Ganzen recht platonisch darstellen, wenn man nicht liest τέχνην ῇ δυνατὸν αὖ τυγχάνει.

S. 176. Z. 5. wir Alle. Wenn man sich über dies Alle wundert, und aus dem Ficin statt πάντες lieber παρόντες in den Text wünscht: so wollte ich man ginge noch einen Schritt weiter und läse οἵ ἤδη statt οἵδε, um es auf πράγματα zu ziehn, als Gegensaz zu dem ἔτι πόῤῥωθεν ἀφεστηκότων „wir schon da„bei befindlichen". Dies wäre unstreitig das am meisten Platonische.

Ebend. Z. 18. von denen einer. παιδιᾶς ist leicht gefunden, statt παιδείας; auch εἷς muſs man wol mit Heusde aus dem εἰς und der Rede des Fremden in die des Theätetos herübernehmen; das μερῶν aber wagt die Uebersezung weder zu ändern noch zu löschen.

S. 178. Z. 7. Ist es also nicht billig. Die Spuren zweier Lesearten, welche sich deutlich zu erkennen geben durch die Beschaffenheit des zweiten Sazes, der halb mit dem vorigen halb mit dem folgenden tautologisch ist, hat Heindorf mit Hülfe des ächten Ficin votreflich verfolgt, und den Text so restituirt: ΞΕΝ. Τὸ μὲν ἄρα ἕτερον οὐ δίκαιον ἐοικός γε ὂν εἰκόνα καλεῖν; ΘΕΑΙ. Παντάπασί γε. ΞΕΝ. Καὶ τῆς γε μιμητικῆς etc.

S. 178. Z. 15. vom gehörigen Orte aus. Schwerlich kann wol ἡ ἐκ καλοῦ θέα diejenige Ansicht sein, auf welche die Verkürzungen nicht berechnet sind, und deren Resultat nothwendig ein häſsliches ist; sondern die dem Künstler wohlgelegene muſs es sein. Daher ist wol das οὐκ zu löschen.

S. 179. Z. 9. Nimmer vermöchtest du ja. Den verunstalteten Vers hat Heindorf sehr schön so hergestellt Οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαῇς εἶναι μὴ ἐόντα. In dem zweiten, der ein oft wiederkehrender scheint gewesen zu sein, muſs man aus dem Simplicius διζήσιος herstellen.

S. 180. Z. 8. wenn einer ernsthaft überlegend. Wenn man nicht will συννοήσαντί τινι lesen, was die Uebersezung nicht wagt, so lasse man vor dem τῶν ein enclitisches τῳ ausgefallen sein.

S. 181. Z. 6. Dürfen wir nun etwa. In diesem Saze konnte das τι hinter dem ersten λέγειν nicht mit übersezt werden, auch ist an der Aechtheit desselben billig zu zweifeln, und die Interpunction wie in der Uebersezung geschehen zu ändern.

S. 182. Z. 7. Und wenn nichtseiendes, dann. Kleine Verbesserungen, wie diese Μὴ ὂν δὲ, ἆρα οὐ etc. sind kaum nöthig erst zu bemerken.

S. 183. Z. 15. v. u. denn schon durch die bloſse Angabe. Mit Heindorf lese ich ἕν τι γὰρ ἤδη καὶ κατ᾽ αὐτὴν ἂν etc.

S. 184. Z. 1. v. u. als sähe er. ὡς βλέποντι hat der erwähnte *Cod. Reg.*

S. 185. Z. 11. v. u. Aber es ist ja doch. Diese Worte dem Theätetos zu geben macht das folgende nothwendig. Denn da die Worte οὐ γὰρ οὖν· πλήν γ᾽ εἰκὼν ὄντως ihm offenbar angehören, so muſs er zuerst wieder das Sein des Bildes behaupten und der Fremde ihm die Behauptung beschränkt haben. Dies ergiebt sich nun ganz natürlich durch die aufgestellte Abtheilung, und dadurch daſs man statt jenes gut ge-

meinten Cornarischen οὐκ ὂν in der Frage des Fremden das ursprüngliche οὔκουν aller Ausgaben wieder herstellt. Weniger einleuchtend möchte vielleicht scheinen, daſs in den folgenden Worten Οὐκ ὂν ἆρα οὐκ ὄντως ἐςὶν ὄντως etc., denn dies ist die vollständige Leseart der Uebersezung, das zweite οὐκ zu dem fragenden ἆρα gezogen ist. Allein eine Unterscheidung zwischen einem ὄντως οὐκ ὂν und einem οὐκ ὄντως οὐκ ὂν wäre hier theils gar nicht an ihrer Stelle gewesen, theils müſste sie bestimmter sein entwikkelt worden. Die Stellung des ὄντως hinter dem οὐκ ὂν rechtfertigt wol theils die fragende Partikel, theils die beabsichtigte gröſstmöglichste Annäherung zu dem ἐςὶν ὄντως, und dies zweite ὄντως statt des frostigen ὄντος wird wol jeder aus den vorigen Worten εἰκὼν ὄντως annehmen. Die ἐπάλλαξις nun, welche der Fremde dem Sophisten in dessen Namen er gesprochen hat zuschreiben will, ist nun die, daſs das μὴ ἀληθινὸν in dem aufgestellten Sinne hernach in einem ganz erweiterten als das ἐναντίον ἀληθοῦς gesezt wird. Nemlich das ἀληθινὸν ist hier ganz dasselbe, was unten 265. b. im Gegensaz des Bildes αὐτὸ ἕκαςον heiſst.

S. 187. Z. 12. das vorher zugestandene. In diesen Worten τὰ πρὸ τούτων ὁμολογηθέντα weiſs ich wenn sie bei den vorigen bleiben sollen nichts als eine sehr hölzerne und unangenehme Häufung zu finden. Zum folgenden gezogen aber haben sie weil der Fremde offenbar die μὴ ὄντα nicht noch einmal erwähnen will einen sehr guten Sinn, und machen höchst wahrscheinlich, daſs man statt des offenbar verdorbenen ὃ λέγεις schreiben muſs wie Ficin gelesen zu haben scheint ἃ λέγεται.

S. 193. Z. 18. der ja doch keine Erklärung zulieſse. Auf jeden Fall muſs die Muthmaſsung des Stephanus ἔχοι der ursprünglichen Leseart ἔχον weichen, und indem man vorher Τό τε δύο

mit Simplicius liest, dieser durch καὶ angeknüpfte Saz mit unter das καταγέλαστον gezogen werden. Dieses keine Erklärung zulassen ist es nun eben, was durch das folgende Dilemma erwiesen wird.

Ebend. Z. 6. sei wiederum nur eines Namens Eins. αὖ τὸ ἓν ὂν liest die Uebersezung und deutet wol hinreichend an, daſs der ganze Saz noch unter dem vorigen συμβήσεται steht. Eben diese Beziehung und die genaue Parallele zwischen diesem Saz und dem vorigen deutet das αὖ an, da von einem αὐτὸ ἓν zu reden hier gar nicht der Ort war. Schwierig kann in dem Saze nichts mehr sein, wenn man ihn nur an jene Voraussezung anknüpft, daſs der Namen mit der Sache dasselbe ist, nicht einmal das ἑνὸς ἕν. Denn Eins muſs etwas haben was es zählt, es zählt aber hier nur sich selbst, weil es dasselbe ist mit dem Seienden, und weil es zugleich dasselbige ist mit einem Namen zählt es nur einen Namen.

S. 194. Z. 3. wie auch Parmenides sagt. In der Füllebornschen Sammlung v. 98. folg., wo schon die richtige Leseart beigebracht ist.

Ebend. Z. 11. v. u. Ein solches aber. Zwei Mittel gab es hier, entweder statt ὅλῳ zu lesen λόγῳ, was sich im Simplicius neben jenem findet, und alsdann ist das τοιοῦτον jenes vom Parmenides beschriebene ἕν; oder τῷ δέ γε τοιούτῳ, wo das τοιοῦτον die unmittelbar vorhergehende wahre Einheit ist, ἐκ πολλῶν μερῶν ὄν, οὐ συμφωνήσει τὸ ὅλον. Die Uebersezung hat das erste vorgezogen, wahrscheinlich mit Recht.

Ebend. Z. 8. v. u. Soll nun das Seiende. Ich lese nemlich τὸ ὂν statt τὸ ὅλον. Denn wie nur von dem ὂν die Rede sein kann, so erhellt dies auch wo der erste Theil des Dilemma ausgeführt wird aus den Worten πεπονθός τε γὰρ τὸ ὄν.

S. 195. Z. 4. Wenn aber dagegen. Hier geht nun das zweite Glied des Dilemma an, wenn nemlich

das Seiende wirklich das Eins selbst ist, und also ganz und gar nicht ganz sein kann. Das ὑπ' ἐκείνου muſs auf das ἓν bezogen werden, und das nur hat die Uebersezung nicht sowol eingeschoben als aus dem πεπονθέναι τὸ πάθος herausgenommen. Dieses zweite Glied nun wird wieder in zwei Fälle getheilt, wenn das Ganze demohngeachtet ist und wenn es nicht ist. Da nun unten bei dem zweiten Falle nur τὸ ὅλον schlechtweg steht, so fragt sich, ob man nicht auch hier lesen sollte ᾗ δὲ αὖ τὸ ὅλον, da denn αὖ die abermalige Theilung in zwei Fälle andeutete.

Ebend Z. 15. v. u. ein Werden als seiend. Soviel als ein wirkliches Werden. Nemlich das Werden ist allemal Werden eines Ganzen; ist also kein Ganzes, so ist auch kein wirkliches Werden. — In den folgenden Worten wird jeder Aufmerksame einen Fehler wahrnehmen, weil von einer Annahme, daſs das ἓν nicht unter die ὄντα gehöre, hier gar nicht die Rede sein kann, und auch wol gewiſs mit mir lesen δεῖ προσαγορεύειν τῷ ἑνὶ τὸ ὅλον ἐν τοῖς οὖσι μὴ τιθέντα. Daſs τῷ ἑνὶ steht, wo man eher τῷ ὄντι erwartet, ist hier, wo beides gleich gesezt wird, wol nicht zu verwundern, um so weniger wenn man bedenkt, wie Platon hier immer auch seinen Parmenides im Sinne hat.

S. 196. Z. 5. über das Seiende und Nichtseiende. Das bedeutende liegt hier in dem und. Die Physiker handelten nur von dem Seienden, die dialektischen Philosophen aus der Schule des Gorgias vornemlich von den Verhältnissen des Seienden und Nichtseienden. Der folgende Ausdrukk aber ἄλλως λέγοντες zeigt hinreichend an, daſs Platon die so beschriebenen aus einem ganz anderen Gesichtspunkt offenbar mehr ethisch betrachtet. Man kennt seinen Widerwillen gegen den Demokritos, und nicht wenig Schuld daran ist wohl, daſs er durch dessen unverkennbaren Einfluſs auf den Aristippos die sokratische Schule beflekkt sah.

S. 197. Z. 15. v. u. von Besseren. 'παρὰ βελτιόνων mufs man lesen mit einer Handschrift und den alten Ausgaben.

S. 199. Z. 10. Vielleicht nun. Von Heindorf rührt die Verbesserung her, dies alles fortlaufend dem Eleaten zu geben ohne irgend etwas zu ändern, als nur ein Unterscheidungszeichen nach ἀποροῖεν zu sezen und das εἰ δὴ in εἰ δὲ zu verwandeln.

S. 202. Z. 3. es habe. Die Uebersezung kann das ἔχειν nicht verschlukken, wahrscheinlich aber hat es auch die Urschrift nur verloren nach dem ψυχήν.

Ebend. Z. 12. wenn das Seiende unbewegt ist. Auch hier will ich lieber als eine schlechte Ellipse anzunehmen mit Heindorf lesen ἀκινήτων ὄντων τῶν ὄντων, da doch ein anderer Sinn als dieser nicht möglich ist.

S. 203. Z. 4. dafs es unbewegt. ὡς ἀκίνητα zu lesen statt des jezigen ὅσα ἀκίνητα ist eben so nothwendig als leicht.

Ebend. Z. 11. O weh Theätetos. Man warte auf Heindorf wegen des Beweises den Text an dieser verdorbenen Stelle so zu ordnen Βαβαὶ, ὦ Θεαίτητε, ὡς μοι δοκοῦμεν μηδὲν ἂν ἄρα νῦν γνώσεσθαι πέρι πλὴν τὴν ἀπορίαν τῆς σκέψεως.

S. 204. Z. 11. Also sagest du doch. Man lese τρίτον ἄρα τι statt ἄρτι.

S. 205. Z. 15. v. u. weiter verfolgen. Aus dem γοῦν ergiebt sich offenbar dafs sie auch im schlimmsten Falle die Rede nicht wollen von sich stofsen, und dafs man also mit Heindorf lesen mufs διωξόμεθα. — So mufs man wenige Zeilen vorher ἀναφανεῖσθαι lesen statt ἀναφαίνεσθαι, und wenige Zeilen darnach Οἷον δὴ τί;

S. 206. Z. 2. v. u. einzeln jedes beantwortend. Es hat wohl kein Bedenken mit dem *Cod. Reg.* ἀποκρινόμενος zu lesen. Theätetos antwortete vorher

für die Befragten; nun weifs er nicht zu antworten und überläfst es dem Fragenden selbst.

S. 207. Z. 16. v. u. welche das All bald zusammensezen. Offenbar sind hier wiederum Herakleitos und Empedokles zusammengestellt, und so deutlich bezeichnet wie die hier angeführten Säze zusammengehören, dafs keinem Zweifel unterworfen sein kann, welche Musen oben die συντονώτεραι sind und welche die μαλακώτεραι.

Ebend. Z. 6. v. u. müssen die selbst. μετίοιεν mufs man lesen mit der öfters angeführten Handschrift statt des offenbar falschen μετείημεν.

S. 208. Z. 9. wie der närrische Eurykles. Schon der Zusammenhang läfst errathen, was auch der Scholiast lehrt, dieser Eurykles sei ein damals sehr bekannter Bauchredner gewesen. — Bald darauf mufs man wol entweder ἐπὶ κοινωνίαν schreiben oder ἐπικοινωνίας wie oben 251 d. ἐπικοινωνεῖν. — Die unmittelbar folgenden Worte könnte man versucht sein lieber dem Theätetos zu geben, allein die Meinung ist, der Fremde könne dies gleich für sich abmachen, gleichsam ohne erst nachzufragen.

Ebend. Z. 6. v. u. sind doch als unmöglich. Statt εὑρεθῆναι lese man mit Heindorf εὑρέθη. Das καὶ verräth sich selbst durch das folgende.

S. 210. Z. 1. ob es solche. Das ταῦτ' ist wol gewifs falsch; ob man aber besser αὔτ' als Accusativ oder τοιαῦτ' als Nominativ liest, steht dahin. Doch möchte wegen des ὥςε das lezte vorzuziehen sein. Ueber den Sinn kann kein Zweifel sein, die Frage ist nach dem was unter den Begriffen dieselbe Gewalt hat, wie die Selbstlauter unter den Buchstaben.

Ebend. Z. 16. Das Trennen der Gattungen. Ohnerachtet des am Ende des folgenden Sazes wiederkommenden und dort ganz richtigen κατὰ γένος möchte ich hier doch lesen τὸ τὰ γένη διαιρεῖσθαι. Denn schwerlich möchte Platon gesagt haben τὰ εἴδη

κατὰ γένη διαιρεῖσθαι. Auch ist hier nur das Allgemeine gesagt, die Arten der Gemeinschaft werden erst im folgenden aus einander gesezt, und dann hat freilich das κατὰ γένος seinen Plaz.

Ebend. Z. 15. v. u. Wer also dieses. Diese schwierige Stelle, bei welcher noch immer einiger Verdacht ruht auf den Worten ἐν ἑνὶ ξυνημμένην, erwartet wol noch eine mit voller Sicherheit auftretende befriedigende Erklärung. Sie soll angeben die verschiedene Art wie die Begriffe mit einander Gemeinschaft haben und nicht, und man muſs vorzüglich eine zunächst vorhergehende Stelle 253 c. und eine folgende 254 b. im Auge haben. Aus diesen ergiebt sich, daſs da unsere Stelle anfängt mit einer durch alle hindurchgehenden Gemeinschaft oder dem die Stelle der Selbstlauter vertretenden und endigt mit den schlechthin unvereinbaren, die beschränkte Gemeinschaft, das mehr und das weniger dazwischen liegt. Die Idee welche durchaus verbreitet ist durch alles auch von einander ganz getrennte, ist unstreitig das Sein und alles was nach der platonischen Erklärung der δύναμις τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν unter dieser allgemeinen Form steht. Die vieles von einander verschiedene äuſserlich umfassende ist das ταυτὸν, und was unter dieser Form steht, wie vornemlich das Einssein der niederen Begriffe in einem höheren, die hingegen unter vielen immer an Eins angeknüpfte ist die der Verschiedenheit, des θάτερον, durch dessen Theilnahme immer alles übrige einem bestimmten entgegentritt als μὴ καλὸν, μὴ μέγα etc., und endlich der lezte Saz bezeichnet die entgegengesezten Begriffe κίνησις und στάσις, ἄνω und κάτω etc. als die gänzlich gesonderten. Wenn für diese Bedeutung der Ausdrukk der Urschrift nicht durchaus der bequemste scheint, so bedenke man daſs Platon nur eine ganz kurze Andeutung geben wollte, und daſs der Text nur wenig zu wünschen übrig läſst

für eine Erklärung, welche die Verhältnisse der Stelle auf das genaueste ausfüllt.

S. 212. Z. 10. etwa möglich wäre. Statt des offenbar falschen παρεικαδῆ hat uns Boekh das richtige παρεικάθη gegeben.

Ebend. Z. 5. dies selbst. Das durch die Uebersezung in αὐτῷ verwandelte αὐτοῦ wird wol niemand vertheidigen; mancher aber vielleicht lieber bloſs αὖ lesen wollen.

S. 213. Z. 12. Denn da alsdann. Dieser etwas schwer ausgedrückte Saz fodert vielleicht eine Erläuterung. Es soll bewiesen werden, daſs was zwei entgegengesezten Begriffen (hier Bewegung und Ruhe) gemeinschaftlich zukomme, nicht das Wesen eines von ihnen beiden sein könne. Denn wenn dieses gemeinschaftliche x = Ruhe wäre: so müſste auch die Gemeinschaft zwischen Bewegung und x = sein Gemeinschaft zwischen Bewegung und Ruhe, und also beide nicht entgegengesezt. Dies wird hernach angewendet auf die Begriffe des ταυτὸν und ἕτερον als der Bewegung und Ruhe gemeinschaftliche.

S. 215. Z. 18. gewissermaſsen selbiges. Statt Ἀλλὰ μὴν αὕτη liest Heindorf Ἀλλὰ μὴν αὖ πη gewiſs ganz richtig, da das αὕτη hier gar nicht Noth thut, das πη aber der gewöhnliche Ausdrukk ist für das in einem μετέχειν oder einer κοινωνία gegründete Sein.

S. 216. Z. 1. Ganz richtig. Fast unwidersprechlich geht aus der Wendung dieser Antwort hervor was Heindorf vermuthet, daſs hier eine Zwischenrede verloren gegangen, durch welche das Nichttheilhaben der Bewegungen der Ruhe noch einmal ausdrüklich gesezt und gesagt wird, darum nur könne man nicht von einer ruhenden Bewegung sprechen.

Ebend. Z. 17. wiederum. Sehr leicht wird Heindorfs Verbesserung αὖ τῶν statt αὐτῶν jedermann annehmen. — Eben so habe ich bald darauf von ihm

ohne

ohne Furcht die richtige Personenabtheilung angenommen.

S. 218. Z. 5. Das vorgesezte Nicht. Die Urschrift hat hier freilich zwiefach μὴ und οὐ, allein beide werden hier ganz gleich gesezt, und wer hier zwischen μὴ ὂν und οὐκ ὂν in der Sache selbst einen Unterschied suchen wollte, der wäre, wie eben diese Stelle zeigt, auf einem ganz falschen Wege.

Ebend. Z. 18. Auch jene ist zwar. In diesem Saz lese man statt ἴσχειν lieber ἴσχει, und nach dem *Cod. Reg.* τέχναι τ' εἰσὶ statt τέχναι τισί.

Ebend. Z. 11. v. u. Aber sage doch wie fern. Die Abtheilung der Personen sowol als der Worte ist doch nur aus Ficin genommen, wenn wir dem Theätetos geben τάχ' ἄν. Ἀλλ' ὅπη δὴ λέγωμεν.

S. 219. Z. 7. Also eines Seienden. Wenn an dem Text, wie er in der Stephanischen Ausgabe constituirt ist, noch etwas sollte geändert werden, so möchte es sein zu lesen Ὄντος δὴ πρὸς ὄν τι ἀντίθεσις etc.; τι und ἡ ist leicht verwechselt und nach dieser Verwechselung mag denn das τι hinter das εἶναι gewandert sein, wo wir es in den alten Ausgaben finden, wo es aber gar nichts zu thun hat.

Ebend. Z. 15. v. u. die Natur des verschiedenen oder die Verschiedenheit. Vielleicht bedarf es weniger Entschuldigung daſs wir überhaupt das Substantivum, welches dem Platon offenbar fehlte und ihm zu bilden zu kraus war an die Stelle der φύσις θατέρου sezen, als daſs wir es nicht vielmehr schon früher gethan. Allein auch dies wird dem gründlichen Leser wol recht sein.

Ebend. Z. 7. v. u. nicht minder — als das seiende selbst seiend. Nemlich οὖσά ἐστιν muſs man offenbar mit Simplicius lesen statt οὐσία ἐστ.

S. 220. Z. 9. nicht groſs und nicht schön. Ganz unthunlich war dies auszulassen im Deutschen; aber zu hart ist es auch in der Urschrift, und wir wol-

len lieber glauben ἦν μὴ μέγα καὶ μὴ καλὸν sei ausgefallen.

Ebend. Z. 21. um es darzustellen. In dem vorigen Saz haben wir nichts gethan als die einstimmige Leseart aller Ausgaben einer unnüzen Aenderung des Stephanus vorgezogen; hier aber müssen wir statt αὐτῷ, welches närrischer Weise auf den Parmenides gehen müſste, lesen αὐτὸ nemlich τὸ μὴ ὄν.

Ebend. Z. 5. v. u. so haben wir. Hier lese ich ἕκαστον statt ἑκάστου aus Simplicius. — In dem folgenden Saz „Also sage uns niemand nach" wird jeder den Charakter einer Vertheidiguug gegen einen miſsverstehenden Gegner leicht erkennen, und auch hier ist wol vorzüglich an den Antisthenes zu denken.

S. 222. Z. 4. v. u. Ueberlege nun. Auch dies hat ganz das Ansehn sich auf eine bestimmte Beschuldigung zu beziehen, als ziehe er seine Polemik gegen Andere sehr gekünstelt herbei; wie denn das unmittelbar vorhergehende wieder Polemik ist gegen den Antisthenes. S. *Arist. Metaph. V*, 29.

S. 225. Z. 11. v. u. berechnen könne. Nemlich mit Heindorf schreibe ich ἀπολογισώμεθα, denn unerhört wäre ein solcher Gebrauch von ἀπολογεῖσθαι. — Bald darauf muſs man wol φανεῖται lesen statt φαίνεται.

S. 228. Z. 6. v. u. Auch von dieser. Auch von dieser Stelle kann man nicht anders sagen als daſs sie auf den Antisthenes geht nach demselben Zeugniſs des Aristoteles.

S. 229. Z. 14. Nemlich seiendes. Die Cornarische Verbesserung ὄντων statt ὄντως ist hier auf alle Weise anzunehmen. Der Ausdrukk geht ganz zurükk auf das vorige ἕτερα τῶν ὄντων, und hieſse vollständig und um eben jenes vorige dadurch, daſs er das περὶ σοῦ nachdrücklicher nachbringt, gehörig zu beschränken: Ὄντων μὲν τῶν περὶ σοῦ ἕτερα ὄντα δέ γε. — Daſs die Uebersezung Anfangs wirkliches und seiendes ne-

ben einander stellt, geschieht, um anzudeuten, wie hier der Sprachgebrauch sich aus dem des gemeinen Lebens entwikkelt und in den philosophischen übergeht, was bei dem ὄντα und ὄντως in diesen Dialogen kaum genug kann in Acht genommen werden.

S. 233. Z. 11. v. u. indem wir uns etwa. Man muſs ἦ lesen. Das ἤ findet hier nicht statt, wo nur derselbe Fall genauer bestimmt wird; denn der zweite Fall wird erst aufgestellt in den Worten ἤ μετὰ λόγου etc.

S. 235. Z. 16. Was für welche? Man muſs wol ποῖα lesen auf εἴδωλα bezogen, nicht ποία auf μηχανή; denn nur jene werden beschrieben, nicht diese.

S. 238. Z. 15. v. u. nicht gar leicht daran bin. Leicht wäre man daran mit der Aenderung ἀνάγκη με σφόδρα ἀπορεῖν, wenn man nicht noch leichter mit der Handschrift läse ἀνάγκη μὴ σφόδρα εὐπορεῖν. — Bei Dünkelnachahmung muſs man die alte Bedeutung des Wortes Dünkel vor Augen haben, nach welcher es von jeder Meinung mit Hinsicht auf ihre unzuverläſsige Begründung konnte gesagt werden.

S. 240. Z. 10. Die Nachahmerei. Man muſs τὸ δὴ . . μιμητικὸν lesen, um mit der Analogie, weil immer ὁ μιμητὴς gesagt war, zugleich die richtigere Struktur des Sazes zu retten, aus welcher zulezt nur ganz leise ausgewichen wird, um das Homerische ταύτης τοι γενεῆς τε καὶ αἵματος, Il. VI, 211., bequemer anzubringen.

ZUM STAATSMANN.

Seite 256. Z. 18. Dafs er. θέντος liest Heindorf statt θέντες im Zusammenhang mit der vorigen Rede, da der Saz doch keinen eignen bildet; φήσομεν ἀκηκοότες θέντος.

S. 257. Z. 13. Ziehe diesen zu. Es ist nicht daran zu denken, diese Worte von den vorigen des Theodoros zu trennen. Wol aber kann man vermuthen, wie auch Ficin gelesen zu haben scheint, dafs in dem ΞΕΝ ein ἐκεῖνον verborgen liege.

S. 257. Z. 30. O Sokrates. Offenbar mufs dies, o Sokrates, zum folgenden gezogen werden. Denn nicht nur pflegt nach solchen Formeln wie ταῦτ' ἔϛαι keine Anrede zu folgen; sondern diese hier ist auch beim folgenden wo sich die Rede an einen Andern wendet durchaus nothwendig.

S. 258. Z. 14. Das läfst sich hören. Der Uebersezer hat Bedenken getragen, hier der Abtheilung von Heusde zu folgen, der auch diese Worte in ununterbrochenem Zusammenhang mit den vorigen und folgenden dem Eleaten beilegt. Denn wenn gleich das ἔοικέ γε nach dem verwundernden τί μήν; ehe noch eine besondere Aufklärung erfolgt ist, bedenklich scheint dem Sokrates beizulegen: so wäre doch das weitere Fortgehn des Eleaten, ohne erst im Allgemeinen die Billigung seines Mitunterredners erhalten zu haben, noch weniger zu dulden.

S. 260. Z. 29. nicht weiter kommen. Es ist freilich etwas mit dem εἰ, welches Stephanus einzuschieben befiehlt. Allein schwer geht es ein, das

ἑξῆς von dem μετὰ ταῦτα zu trennen und zu dem πορευοίμεθ' zu ziehen. Daher möchte man lieber glauben, Platon habe geschrieben Οὐκοῦν πρόσω πορευοίμεθ' ἄν, εἰ ἑξῆς μετὰ ταῦτα etc. Beides kann auf diese Weise leicht ausgefallen sein. — Gleich darauf ist eine herrliche Verbesserung von Heindorf διαφυὴν für διαφυγήν.

S. 261. Z. 20. Nur diesem. Τούτῳ δέ γε muſs man gewiſs lesen statt Τοῦτο δέ γε.

S. 262. Z. 22. Der eigentlichen Kaufleute. Platon konnte hier nicht ἔμπορος sagen, weil ein αὐτόπωλος auch wol ἔμπορος sein kann, nie aber, wenn er auch im Einzelnen verkaufte, κάπηλος konnte genannt werden. Bei uns hingegen ist gerade der eigentliche Kaufmann entgegengesezt dem handelnden Fabrikanten.

S. 262. Z. 31. So nehmen auch die. In diesem Saz muſs man gewiſs lesen ἐπιταχθέντα ἀλλότρια. Denn nach Wiederherstellung des ersten Wortes mit Heusde τἀλλότρια schreiben ist eben so wenig nöthig als es räthlich scheint das erste Wort zu apostrophiren. Allein auch das αὐτὸ ist gewiſs falsch; ob man aber αὐτὰ lesen will oder αὖ τὸ, mag Andern anheimgestellt bleiben.

S. 264. Z. 30. mit wenigen Einzelnen beschäftiget. ἰδιότροφον statt ἰδιότροπον hat schon Cornar gefunden.

S. 266. Z. 21. Oder wenn. εἰ muſs man wol einschieben nach dem ἢ mit Heindorf.

S. 267. Z. 19. Daſs nemlich. Das ὅταν hat hier keinen Sinn, und das αὐτὸ zeigt deutlich genug, daſs man schreiben muſs ὅ, τι ἄν.

S. 268. Z. 8. Allein so würde. In diesem Saz muſs man offenbar um eine Structur zu gewinnen mit Heindorf das ὃ hinter ἄλλο löschen und διονομάζοι lesen; dann auch wol κατὰ ταυτὰ in Bezug auf das καθάπερ καὶ σύ.

S. 268. Z. 28. Unser gebietender Theil. Hier ist wol zu vermuthen, dafs wir um einiges betrogen sind. Denn es fehlt, was bei solchen Wiederholungen nicht der Fall zu sein pflegt im Platon, die Eintheilung in das Beseelte und Unbeseelte. Auch die Physiognomie des Sazes selbst kommt wol der Vermuthung zu Hülfe.

S. 270. Z. 23. Bei dem zu Fufs gehenden. ὡς περὶ τὸ πεζὸν hat Heusde schon verbessert.

S. 271. Z. 20. in zwei Theile getheilt. Aus der Leseart der *Bas.* 2. ΣΩ Δίχα τινὶ hat Heindorf gewifs sehr richtig restituirt φύσει δίχα, Σ. Τίνι;

Z. 271. Z. 28. wie wir auch schon früher gethan. Diesen Zusaz konnte die Uebersezung nicht vermeiden, weil sie hier wie im Sophist schon vorher Umschreibungen statt neuer von Platon zusammengesezter Wörter sezen mufste.

S. 272. Z. 31. was lebendiges nur zahm. Nach Heindorfs Verbesserung ζώων statt ζῶον.

S. 273. Z. 10. als die Diagonale. Die Sache ist, wenn man sich zumal der Stelle im Theätetos erinnert, sehr einfach. Das einfüfsige Vierekk liegt zum Grunde; die Diagonale von diesem vermag oder producirt, δύναται, ein zweifüfsiges, und ist also in dieser Vergleichung das Bild des Menschen. Von dieser wenn aus ihr ein Vierekk erbaut worden, wird die Diagonale das Vierfüfsige halten, und also das Bild der Natur des Vierfüfsigen sein, denn sie heifst wirklich δύναμις τετράπους, so wie jene δύναμις δίπους.

S. 273. Z. 26. die edelste unter allen mit der allerschlechtesten. Es ist klar durch den ganzen Zusammenhang, wiewol sie scherzhafterweise nicht genannt werden von dem, der sonst auch die Läuse nannte, dafs unter dieser schlechtesten Gattung die Schweine zu verstehen sind. Dafs εὐχερὲς wirklich schlecht ist, sieht man aus dem εὐχερὴς βίος offenbar des ὑφορβὸς, und unmöglich können sie

also zugleich ironisch γενναιότατον genannt worden. Man wähle zwischen meiner Verbesserung Τῷ ἀνθρωπίνῳ ἡμῶν ἅμα γένος ξυνειληχὸς καὶ ξυνδεδραμηκὸς γένει τῷ τῶν ὄντων γενναιοτάτῳ ἅμα καὶ εὐχερέστατον, welche den Vorzug hat, die Stellung des ersten ἅμα deutlicher zu machen, und das etwas verächtliche ξυνδεδραμηκὸς auf die Schweine zu beziehen, und der Verbesserung Buttmanns Τἀνθρώπινον ἡμῶν ἅμα γένος ξυνειληχὸς καὶ ξυνδεδραμηκὸς γένει τῶν ὄντων γενναιότατον ἅμα εὐχερεστάτῳ.

S. 274. Z. 13. nicht erst zuvorkommst. Statt des fehlerhaften und keinen Sinn gebenden μέμφῃς muſs man wol lesen ἵνα μή με φθῇς, wie auch Ficin übersezt, mit welchem man diesen Saz auch interpungiren muſs.

S. 275. Z. 18. die Kunst der Hütung. In der Urschrift gehört ἐπιστήμην wol nicht zu den drei Worten des Namens, sondern nur γενέσεως, ἀμίκτου wie Boekh verbessert hat statt οὐ μικτοῦ, νομευτικὴν, wie man mit Heindorf lesen muſs statt νομευτικῆς. Im Deutschen lag die Zusammenziehung der ersten beiden Worte zu nahe, um sie übergehn zu können, und wir könnten es diesmal mit wenigerem ausgerichtet haben.

S. 278. Z. 21. dem goldenen Lamme. Dies entwendete als ein Zeichen des Rechts auf die streitige Herrschaft Thyestes seinem Bruder Atreus. S. Eurip. Orest. V. 809. mit dem Schol.

S. 280. Z. 6. Diesem ist aber etwas. Heindorf hat aus Eusebius verbessert κινεῖν δὲ τούτῳ τι, was auch unentbehrlich ist.

S. 280. Z. 21. in einem solchen Zustande. Es scheint nemlich in diese Stelle sprachgemäſs ein platonischer Sinn nicht anders hineinzubringen zu sein, als wenn man interpungirt δι' ἑαυτὸν αὐτὸν ἰέναι κατὰ καιρὸν, ἀφεθέντα τοιοῦτον etc. Denn weder κατὰ καιρὸν τοιοῦτον ἰέναι noch κατὰ καιρὸν τοιοῦ-

τον ἀφεθέντα konnte gesagt werden, so daſs es etwas ordentliches bedeutete.

S. 281. Z. 1. Wie sollte es nicht? Πῶς δὴ ist eine Frage welche Erläuterung fordert und auch allemal erhält, hier also nicht Plaz hat. Man schreibe daher Πῶς δ' οὔ;

S. 282. Z. 30. 31. sich mit . . . zurükwälzend. συνανακυκλουμένης τῆς γενέσεως ist wol kaum zu verstehen und wäre immer ein sehr schiefer Ausdrukk; man schreibe συνανακυκλουμένους. Wer τῆς γενέσεως nicht will als Erklärung zu εἰς τἀναντία ansehn, der ziehe es, freilich eine etwas harte Versezung annehmend, zu τροπῇ.

S. 283. Z. 12. wie jezt aber. So überseze ich ohnerachtet in dem offenbar verderbten Text der Fehler höchst wahrscheinlich eben in dem ὡς νῦν liegt. Gründliche Verbesserung wird doch wol nur aus Handschriften hervorgehn. Die Mitregierung der Untergötter ist übrigens auſser Zweifel gesezt durch mehrere bald folgende Stellen, so daſs wenn die Lükke nicht etwa gröſser ist der Sinn nicht kann gelitten haben.

S. 285. Z. 9. Samen für die Erde. Die Uebersezung erklärt sich hier für falsch zugleich mit dem Text; πεσοῦσαν erklärt sich selbst schon dafür, wahrscheinlich ist aber auch schon σπέρματα falsch. Denn da kein neues erdgebohrenes Geschlecht zufolge der Erzählung hervorgehn sollte; so ist nicht abzusehn worauf dieses Fallen lassen, oder was es sei, der Samen in die Erde gehen sollte. Das Wahre findet vielleicht ein glüklicherer Verbesserer oder die Handschriften werden es geben.

S. 286. Z. 2. besizt sie alles Schöne. πάντα τὰ καλὰ κέκτηται statt πάντα καλὰ κέκληται, mit Boeckh.

S. 291. Z. 5. eher und mehr. Da das πρᾳότερα hier gar keine Beziehung hat, indem Platon die königliche Kunst gewiſs nicht für eine wilde ausge-

ben will, so muſs man hier wol einen Fehler vermuthen. Aber dann entschlieſse man sich auch gleich πρότερον zu schreiben, damit dieses eben so zu dem μᾶλλον gehöre, wie in dem vorigen Saz, auf den sich dieser unmittelbar bezieht.

S. 293. Z. 6. 7. wie an der von den Thieren. Daſs hier ein Fehler im Text liegt merkt wol Jeder. Denn ist ein ζῶον dasjenige, wovon man im buchstäblichen Sinne sagen kann, es könne eine gute ἔξωθεν περιγραφὴ haben, aber die ἐνάργεια, welche durch Mischung der Farben entsteht, könne ihm fehlen? Und doch widersezt sich jeder gröſseren Aenderung das folgende πᾶν ζῶον. Daher weiſs die Uebersezung nichts leichteres als zu lesen ὡς ὁ περὶ ζώων. Man kann von der ganzen Rede über die Staatskunst sagen, was sich von dem einzelnen Theile der es mit den Thieren zu thun hatte von selbst versteht, daſs nur die äuſsern Umrisse derselben angegeben sind. Vielleicht möchte man noch lieber bloſs lesen ὁ περὶ ζώων ohne ὡς als nähere Bestimmung des λόγος, so daſs der Eleate nur von jenem Theile welcher die Thiere beschrieb redet; wodurch freilich der gleich folgende Zusaz leichter wird. Allein dieser Theil scheint nicht das zu sein was eigentlich soll getadelt werden; sondern der Saz geht auf alles was noch immer fremdartiges in der Erklärung des Staates mit enthalten ist. Wer besseres darbietet soll willkommen sein, wenn nicht die Handschriften es sich vorbehalten.

S. 293. Z. 26. ganz dicht hinter einander. Hier müssen wir den Leser, der etwa nur die Bip. vor sich hätte, erst auf die *Varr. lect.* verweisen, damit er sehe, wie uns Stephanus bloſs dem Cornar folgend den Text verschnitten hat. Ich lese nun *καὶ μάλα ἀτόπως ἔοικα μὲν ἕκαςον ἐν τοῖς ἑξῆς βραχυτάτοις γε ἐν τῷ παρόντι κινῆσαι τὸ περὶ τῆς ἐπιςήμης πάθος ἐν ἡμῖν.* Der Saz enthält zu der Erklärung von der

Natur und dem eigentlichen Nuzen des Beispiels die Einleitung, welche durch ein Beispiel soll gegeben werden, und hiezu liegt die Veranlassung in des Sokrates unmittelbar vorangehender Frage, der das was der Eleate von dem Beispiel auf eine andere Art gesagt hatte noch nicht verstand. — Vielleicht möchte Mancher glauben die Abweichung der Bas. 2. besser erklären zu können, wenn man läse *καὶ μάλα ἀτόπως ἔοικα μὲν, ἕκαϛον ἐν τῷ παριόντι κινήσας, ἐν τοῖς ἑξῆς βραχυτάτοις γε ἐν τῷ παρόντι κινῆσαι τὸ τῆς ἐπιϛήμης πάθος ἐν ἡμῖν.* Die Worte *ἐν τοῖς ἑξῆς βραχυτάτοις γε* haben mit den bald folgenden *ἐν ταῖς βραχυτάταις συλλαβαῖς* gar nichts zu thun, und wer eine Verbindung zwischen beiden voraussezen und danach erklären wollte, würde sich in unnüze Schwierigkeiten verwikkeln. Nur zur Verfälschung der Endung *αις* für *οις* können sie beigetragen haben.

S. 295. Z. 15. der ganzen Sache. Nemlich das *παραδείγματος* hinter *ὅλου* scheint wenn es nicht aus *πράγματος* entstanden ist ein schlechter Zusaz zu sein. Denn von der Idee des *παράδειγμα* ist nicht mehr die Rede, und in jedem einzelnen Falle können doch nicht beide Gegenstände, der erläuternde und der zu erläuternde, *παράδειγμα* heifsen, sonst könnte auch wol einer zu *ἐπὶ τὸ τοῦ βασιλέως* wollen *παράδειγμα* suppliren. Dann ist auf alle Weise das *μέλλοντες* der Ausgaben zu restituiren, und Cornars, der sich wie öfters in die Structur nicht finden konnte, *μεταβάλλοντες* wieder zu vertreiben.

S. 298. Z. 9. Diebereien. *κλοπὰς* macht man leicht aus *πλοκάς*; denn die ähnliche Bedeutung des lezteren könnte hier wol schwerlich statt finden. — So auch bald darauf mit den ältern Edd. *ἀπονεμηθεῖσαι* statt *ἀπονεμηθείσας*.

S. 299. Z. 6. sowol des drellen. Der ganze Gebrauch der hernach von der Weberei gemacht wird zur Erläuterung der Staatskunst beruht darauf, dafs

bei den Alten schon der Faden zum Einschlag allgemein lokkerer war als der zur Kette. Die besonderen Namen für beide fehlen uns, und die Uebersezung mufste umschreiben.

S. 300. Z. 36. welche von Allen. Die Uebersezung hält sich hier an den gewöhnlichen Text, der doch unmöglich gesund sein kann. Soll man etwas dreist schneiden und schreiben τέχνη τούτων ἁπάντων ἡ λεγομένη ταλασιουργική?

S. 301. Z. 6. die eine Hälfte. Hierüber schon beim Sophisten das nöthige.

S. 303. Z. 11. doch so scheinen. So hat Heindorf diese Stelle durch veränderte Interpunction geheilt.

S. 304. Z. 21. in Beziehung auf einander. Wenn man hier nicht das in die Structur gar nicht hineinwollende δεῖν mit Heindorf in εἶναι verwandelt, wird man nicht so leicht loskommen. Indefs möchte man fast, da der Fortschritt zu rasch und nicht klar genug ist, gröfsere Fehler oder eine Lükke vermuthen. Besonders das ὥσπερ νῦν εἴρηται fordert, dafs die zwiefache Anwendung schon deutlicher ausgesprochen und neben einander gestellt worden.

S. 305. Z. 31. Bei einer gründlichen Darlegung. Die Worte περὶ αὐτὸ τἀκριβὲς lassen keine andere Auslegung zu als Verweisung auf eine Untersuchung, deren Gegenstand das ἀκριβὲς, die Idee der ἀκρίβεια sein soll. Dies duldet aber unser Zusammenhang gar nicht. Denn nur die genaue Untersuchung über die Sache selbst, das natürliche Maafs der Dinge, und der gegenwärtige beiläufige Gebrauch jenes Begriffs, können einander hier gegenüberstehn. Daher ist ein Fehler zu vermuthen, nach dem freilich die Worte für sich genommen nicht aussehn. Der Gegensaz πρὸς τὰ νῦν führt sehr leicht darauf, zu schreiben πρὸς τὴν περὶ αὐτὸ ἀκριβῆ ἀπόδειξιν. Schon das αὐτὸ konnte leicht den Fehler herbeifüh-

ren, noch leichter erklärt er sich aus einer zwiefachen Leseart αὐτὸ und αὐτά.

S. 305. Z. 36. und auch gröſseres. Nach dem εἶναι muſs man wol καὶ einschieben. Denn dies ist die gewöhnliche Form dieses Ausdrukks bei Platon ὁμοίως ἐςὶ τοῦτο καὶ τοῦτο.

S. 308. Z. 2. von den leicht zu erkennenden. Mit Dank ist hier Heusdens Verbesserung ῥᾳδίοις statt ῥᾳδίως benuzt.

S. 308. Z. 29. die wir übel aufnahmen. Mit Heindorf verpflanze ich gern das ἣν von δυσχερείας hinter ὑφαντικήν; denn nur sehr uneigentlich könnte gesagt werden δυσχερείαν δυσχερῶς ἀποδέξασθαι.

S. 309. Z. 9. in welchem. Die Uebersezung liest nemlich hier etwas kühn aber nothgedrungen ᾧ τότε ἔφαμεν δεῖν μετρεῖσθαι πρὸς τὸ πρέπον. Denn weder will das ὃ zu dem μεμνῆσθαι, noch will das μεμνῆσθαι in den ganzen Zusammenhang passen, noch wäre das πρὸς τὸ πρέπον, welches dann Erklärung von μέρος sein müſste, ohne Artikel, noch überhaupt so kurz weg zu dulden.

S. 309. Z. 13. Aber doch auch. Ungenau genug drükte sich hier doch Platon wirklich aus; denn auch das folgende ist ja nach dem πρέπον gemessen, indem was der bloſsen ἡδονῇ eingeräumt werden darf auch sein natürliches Maaſs hat. Wenn aber nach πάντα etwa ausgefallen wäre κατὰ ταυτὰ, so bliebe wenig einzuwenden.

S. 310. Z. 12. von vielen Künsten. Die harte Auslassung von τεχνῶν kann das Deutsche nicht nachahmen, ungewiſs überdies, ob sie auch in der Urschrift von dem Schriftsteller herrühre. — Etwas weiter unten lese man mit Cornar αὐτῷ statt αὐτό.

S. 311. Z. 11. Denn von welchem Dinge. ὅ, τι γὰρ οὖν muſs man wol lesen. Stephanus war mit seiner Verbesserung auf ganz falschem Wege.

S. 311. Z. 31. Wie sollte es auch? Πῶς γὰρ οὔ; welches indirect bejaht, kann hier wol nicht stehen, ohne höchst miſsverständlich zu sein. Man lösche daher das οὔ.

S. 313. Z. 11. Und die Baumschäler. Die φλοιστικὴ als eine nur rohen Stoff fördernde Kunst muſs hier im Nominativ stehn. Daſs dasselbe auch von der σκυτοτομικὴ gelten, und diese also im weiteren Sinne, dem etymologisch engeren, genommen werden soll, sieht man aus der Art, wie sie mit der φλοιστικὴ, als gleich ihr δέρματα περιαιροῦσα die eine φυτῶν die andere ἐμψύχων σωμάτων zusammengestellt ist.

S. 314. Z. 4. die Nahrung. So muſs man freilich durch das vorige genöthiget übersezen, nur daſs θρέμμα das nicht heiſsen kann. Da aber die ἥμερα ζῶα schon erwähnt sind, sollte man nicht eine Auslassung vermuthen folgendes Sinnes etwa παίγνιον, τροφὴν, ἐπὶ δέ τούτοις ὄγδοον θρέμμα? Daſs sie unten doch noch einmal vorkommen schadet dieser Vermuthung wenig; denn es geschieht dort nicht mehr um den Gegenstand aufzuzeigen, sondern um die Kunst zu benennen welche sich damit beschäftiget, und noch mehr um den Uebergang zu machen zu den ὑπηρέταις. In den nächstfolgenden Worten ist ein im Texte fehlendes μὴ zwischen μέγα und δυνατὸν ausgedrukt.

S. 322. Z. 20. für ächt. γνησίως οὖσαι können sie wol nicht heiſsen, sondern γνήσιοι; darum lese man mit Boekh γνησίους. So hat gewiſs auch in dem folgenden aus dem ἀσμένως Heindorf ganz richtig ἃς μὲν herausgelöst; nur daſs wol in dem ganzen Saz ἀσμένως εὐλόγως λέγομεν wahrscheinlich noch mehr Fehler liegen, wegen deren wir auf Handschriften warten müssen. Das „wohlgeordnete" der Uebersezung ist daher nur vorläufig.

S. 323. Z. 34. auch bei Euch. Denn offenbar kann der Eleate den jungen Athener nicht ἡμῖν gefragt haben, sondern ὑμῖν.

S. 324. Z. 29. und den Einzelnen wieder. Heindorf hat hier berichtigend θήσει gesezt wegen der folgenden Nominative, und daher auch einen stärkeren Abschnitt gemacht vor dem καί.

S. 333. Z. 33. nach Vermögen aufgezeichnet ist. Die Uebersezung übergeht lieber bis auf weiteres dieses εἶναι, welches gewiſs fehlerhaft ist, und dem sie doch nicht zu helfen weiſs.

S. 334. Z. 5. die in Verlegenheit waren. Das ἀποῦσί τισιν unseres Textes ist offenbar verdorben. Denn wenn wir auch auf die oben vorausgesezte Weise des Arztes zurükgehn, so wäre doch der Staatsmann der ἀπὼν, nicht die denen er Geseze giebt die ἀπόντες. Bis daher besserer Rath kommt von Besseren oder aus Handschriften, hat die Uebersezung gelesen ἀπαροῦσί τισιν.

S. 335. Z. 16. Daher es nur. Auch diese Stelle ist hoffentlich verdorbener, als daſs sie ohne Handschriften kann geheilt werden. Denn das Beste, was das kritische Messer des Uebersezers daraus machen konnte, ist immer nur ein müſsiger Zusaz, gegen den sich mancherlei sagen läſst. Er schreibt nemlich δῆτα statt δὴ τὰ und löscht geradezu das ἓν nach πολιτειῶν. Wenn nemlich der wahrhafte König einen eignen Namen bekäme: so gäbe es wenigstens Sechs Namen für die Sieben Staaten, nun aber nur Fünf. Anticipirt ist dies, in sofern vom Tyrannen noch nicht die Rede war; allein man kann beschönigen, daſs jene fünf Namen jedem Hellenen bekannt genug waren, und dadurch vielleicht sogar das τὰ vor πέντε rechtfertigen wollen.

S. 336. Z. 21. daſs in jeder andern Verwaltung. Gewiſs sehr richtig habe ich mit Heindorf aus dem Ficin ἀρχὴ aufgenommen, und lese οἷς — oder

oder will man lieber ᾗ auf κρηπῖδι bezogen? — ἑτέρα προσχρωμένη. Man erinnere sich nur an Seite 330.

S. 341. Z. 26. ganz und gar nicht. Die Uebersezung vertauscht das durchaus unverständliche ἔχειν mit ἐᾷν, bis bessere Hülfe erscheint.

S. 345. Z. 12. etwas darunter giebt. Mit Heindorf muſs man wol nach ἐςὶ ein τι einschieben.

S. 345. Z. 4. v. u. Wie solltest du das nicht? Das folgende zeigt wol deutlich genug, daſs man statt Τί δ᾽ἄν; lesen muſs Τί δ᾽οὔ; denn nur darauf können sich die nächsten Worte des Eleaten beziehen.

S. 346. Z. 23. im Gemüth vorgeht. πρατ-τόμεν᾽ statt πράττομεν hat Heusde schon sehr richtig verbessert.

S. 347. Z. 6. und die tapfern. Nach Heindorfs einleuchtender Verbesserung ἀνδρείαν statt ἀνδρίαν. — Ueber die an dieser Stelle unvermeidliche Uebersezung von ἰδέα und εἶδος ist schon beim Phädros das nöthige gesagt, wiewol vielleicht nicht aus den rechten Gründen gehörig entwikkelt, was ei-einem andern Orte muſs vorbehalten bleiben.

S. 347. Z. 22. Oft nun ist. Mit Boeckh lese ich statt αὕτη γέ τις lieber αὕτη γ᾽ ἔν τισιν.

S. 351. Z. 27. das kunstmäſsige Heilmittel. Nach dem von Heindorf hergestellten Text τοῦτ᾽ εἶναι τέχνῃ φάρμακον.

ZUM GASTMAHL.

Es versteht sich von selbst, daſs die Uebersezung den Text der Wolfischen Ausgabe des Gastmahls zum Grunde legt, und daſs daher von dieser Seite nur Weniges wird zu bemerken sein. Aber auch zur Erklärung hält sie sich befugt, das nothwendigste aus ihr zu entlehnen, zumal es nicht mehr in eines jeden Lesers Gewalt stehen möchte, sich die Jünglingsarbeit dessen, der ein solcher Mann geworden ist, zu verschaffen.

S. 373. Z. 3. so muſs ich es wol thun. Die Uebersezung hat sich hier an das Sydenhamsche auch von Wolf nicht gemiſsbilligte ταῦτα als an das bequemere gehalten.

S. 376. Z. 2. v. u. durch einen Wollenstreif. Das Wasser wurde um es zu reinigen vermittelst eines überhängenden Wollenstreifes aus einem angefüllten Becher in einen leeren hinübergeleitet.

S. 379. Z. 25. Daſs sie nun an solche Dinge. Entweder hier oder schon früher bei den Worten „Doch das ist weniger zu verwundern" fängt Eryximachos an die Rede des Phädros zu verlassen und in seinem eigenen Namen zu reden. Das leztere möchte ich deshalb glauben, weil schwerlich eine solche Periode, wie diese dann sein würde, einer dem andern nacherzählt. Der in Phädros Namen angefan-

gene Saz wird auch besser so als durch ihn selbst unterbrochen und fallen gelassen.

S. 380. Z. 2. v. u. Sondern Hesiodos sagt. Theogon. v. 116. Nach Voſs:

aber nach diesem
Ward die gebreitete Erd' ein dauernder Siz den gesammten
Ewigen — — — —
— — — — — — — — —
Eros zugleich

allein diese Uebersezung zu gebrauchen schien mir hier bedenklich, weil das „Ewigen" hätte mitgenommen werden müssen, welches selbst gar sehr bedenklich ist. Denn anderer von Andern schon ausgeführten Gründe nicht zu gedenken macht schon die Art wie hier citirt wird in der That mehr als wahrscheinlich, daſs Platon den 118ten Vers nicht gekannt hat, da gewiſs kein Alter es aushalten konnte so zu citiren, daſs das Adjectiv von seinem Substantiv gerissen wurde. Uebrigens ist hier die Uebersezung der Vermuthung von Heindorf gefolgt, nach Ἡσίοδος ein ὃς einzuschieben, wodurch die Rede Zusammenhang gewinnt. Einige Zeilen weiter mit ihm zu lesen: Παρμ. δὲ τὴν γένεσιν λέγει πρώτιστον, πρώτιστον μὲν Ἔρωτα — (Und Parmenides nennt ihn dem Ursprung nach den ersten —) schien weniger sicher.

S. 381. Z. 6. Auch Akusilaos. Einer der ältesten Geschichtschreiber, wenn nicht vielmehr Vorgeschichtschreiber oder prosaischer Mythologe, der sich so genau an den Hesiodos hielt, daſs er Einigen nur schien diesen in Prosa verwandelt zu haben. Je genauer und bekannter diese Uebereinstimmung gewesen, um desto weniger kann die vorhergehende Anführung des Parmenides bloſs dem Stobaeos zu Liebe für ein Glossem gehalten werden. Denn von

nur zweien, die am Ende gar in Einen zusammenschmölzen, οὕτω πολλαχόθεν zu sagen, wäre lächerlich.

S. 383. Z. 15. v. u. so hoch achtete. Es bedarf wol keiner Entschuldigung, daſs ich nach diesen Worten die von Wolf eingeklammerte zuerst von Valkenaer angezweifelte Stelle ganz ausgelassen. Sie ist zu offenbar ein fremder Zusaz. Für den Liebhaber von solchen würde sie so lauten „Aeschylos aber faselt, wenn er sagt, Achilleus sei des Patroklos Liebhaber gewesen, er der schöner war nicht nur als Patroklos sondern auch als sämmtliche Heroen, und noch unbärtig, dann auch weit jünger wie Homeros sagt." Warlich fast sollte einer schon aus der Uebersezung rathen können, daſs diese Stelle nicht könne platonisch sein.

S. 385. Z. 17. Wie er denn auch. Diesen Zusaz, der eigentlich eine Erläuterung des obigen ἐρῶσι δὲ - - οὐχ ἧττον γυναικῶν ἢ παίδων ist, hat der Redner bis hieher verspart, um den Uebergang zu dem Gegensaz rhetorischer bilden zu können.

S. 386. Z. 15. daſs jemand sagen durfte. Wenn gleich nicht mehr Phädros der groſse Verehrer des Lysias redet, sollen wir doch wol hier an die in dem Dialog Phädros durchgezogene Rede des Lysias, deren Thema dies war, uns erinnern.

S. 387. Z. 7. sowol durch jenes andere. τά τε ἄλλα πάντα sagt zwar unser Text, aber da die Worte nur auf Philosophie und Gymnastik gehen können, so fragt sich, ob man nicht besser läse τά τε ἄλλα ταῦτα. Ficin läſst bequem das streitige Wort aus.

Ebend. Z. 1. v. u. der Philosophie schärfsten Tadel. Der Uebersezer gesteht nicht zu wissen was die Philosophie hier soll, wo immer nur von der öffentlichen Meinung die Rede ist. Sollte nicht vielleicht das Wort ursprünglich eine Glosse gewesen

sein, die ein wolmeinender aber nicht sonderlich verständiger Leser etwa aus der Stelle 184. d. δεῖ δὴ τῷ νόμῳ τούτω συμβαλεῖν εἰς ταυτὸ, τόν τε περὶ τὴν παιδεραςίαν καὶ τὸν περὶ τὴν φιλοσοφίαν etc. sich zu dem vorhergehenden πλὴν τοῦτο gemacht hatte, und erst nachher zum folgenden sein gezogen worden?

S. 393. Z. 4. v. u. und alles dergleichen. Die Uebersezung folgt hier einer Interpunction, die Wolf schon in den Noten angegeben, wenn gleich nicht in den Text aufgenommen hat.

S. 394. Z. 9. Er sagt nemlich. Eryximachos scheint hier dem Herakleitos etwas unterzulegen, was jener so nicht leicht kann gemeint haben, durch Misverstand des διαφερόμενον, welches bei ihm immer nur auf eine graduelle Verschiedenheit hinausläuft, aus welcher ihm am Ende alle selbst die elementarischen Qualitäten entstehen. Noch bedenklicher ist es, ob dieser Philosoph sich des Gleichnisses von λύρα und τόξον öfters und in so ganz verschiedener Bedeutung sollte bedient haben. Nemlich Plutarchos *de Is. et Osir. II, P.* 369. hat uns eine andere Stelle dieser Art aufbehalten παλίντονος γὰρ ἁρμονίη κόσμου ὥσπερ τόξου καὶ λύρης καθ' Ἡράκλειτον. Hier ist offenbar von dem die Rede, was auch wir noch die Stimmung nennen, und παλίντονος heisst, was sich herauf und herabstimmen läfst, und so kann von einem Bogen sehr gut παλίντονος ἁρμονία gesagt werden. Auch die Stelle *Simpl. in Arist. Phys. f.* 11. erklärt sich am leichtesten aus jener Plutarchischen. In unserer Stelle aber, wo von dem eigentlichen Ton und von einem Mannigfaltigen der Höhe und Tiefe die Rede ist, läfst sich nicht recht absehn, wie der Bogen zu der Lyra gehören könne. Sollen wir nun lieber glauben, Platon habe den vielgelesenen Herakleitos misverstanden und das nicht zusammengehörige durch einander geworfen, oder er parodire ähnliche Fehler eines anderen Schriftstellers?

Staatliche Bibliothek Bamberg

S. 399. Z. 13. und was Homeros - - - sagt. *Odyss. XII*, *v.* 305 folg.

S. 403. Z. 26. wie die Arkadier. Das nähere über diese schon in der Einleitung erwähnte Begebenheit in Wolfs Anmerk. zu dieser Stelle oder bei Schneider zu *Xenoph. Hist. gr. V*, 2, 7.

S. 404. Z. 8. Pausanias und Agathon. Agathon mag bei seinem Siegesfest etwa achtundzwanzig Jahr gewesen sein, so daſs auf einem Verhältniſs, worin er der Liebling war, in dem Sinne des Aristophanes wol einiger Spott ruhen konnte.

S. 407. Z. 19. jene alten Händel. Wunderbar ist es, daſs Parmenides von Händeln unter den Göttern reden, also mythologisiren soll. Daſs der vorher vom Phädros angeführte Vers diesen Sinn nicht hat, erhellt ganz deutlich aus *Simpl. ad Phys. Aristot. P.* 9, der ihn im Zusammenhang anführt. Wahrscheinlich aber parodirt Platon auch hier die Ungelehrtheit gleichzeitiger Schriftsteller oder Redner.

Ebend. Z. 6. v. u. Homeros von der Ate. *Ilias XIX*, *v.* 92. nach Voſs.

S. 409. Z. 9. die Könige der Staaten die Geseze. Boekh hat mich aufmerksam darauf gemacht, daſs gerade diesen Ausdrukk Aristoteles *Rhet. III*, 3, 3. dem Alkidamas als eine bei ihm häufig vorkommende ψυχρὰ λέξις vorwirft. Wüſsten wir doch mehr solche Einzelheiten in dem Gebiet dieser Reden.

S. 412. Z. 14. jenes Homerische. *Odyss. XI*, 632 folg.

S. 418. Z. 6. Auch was nicht weise. Man muſs wol lesen ἦ καὶ ἂν μὴ σοφὸν etc.

S. 425. Z. 15. Eine anknüpfende und geburtshelfende. Eigentlich Μοῖρα καὶ Εἰλειθυῖα, von welchen beiden Göttinnen sich hier gewiſs die erste eben so auf die Erzeugung bezieht, gleichsam als eine göttliche προμνήστρια, wie die leztere auf die Geburt. Es schien aber besser für die Uebersezung, die

Staatliche Bibliothek Bamberg

Eigennamen hier zu vermeiden und statt ihrer die Erklärung zu geben.

Ebend. Z. 24. Darum beeifert sich. Nemlich statt des hier allerdings unbequemen ποίησις ist, wie ich von Wolf belehrt bin, die Abreschische Verbesserung πτοίησις auch durch Handschriften bestätigt.

S. 428. Z. 3. wie die rechten Meister pflegen. Dies geht unstreitig nur auf die Formel εὖ ἴσθι, und man hätte Unrecht etwas weiter darin zu suchen.

S. 429. Z. 16. als auch wenn er. Die Interpunction und unbedeutende Aenderung, auf welcher die Uebersezung beruht, nemlich ἅτε κυῶν, καὶ - - - εὐφυεῖ. πάνυ δὲ κ. τ. λ. rechtfertiget sich gewiſs durch die nur so recht hervortretende Steigerung.

S. 431. Z. 16. nicht mehr dem bei einem Einzelnen. Die Uebersezung liest hier μηκέτι τῷ παρ' ἑνὶ, ὥσπερ οἰκέτης ἀγαπῶν παιδαρίου κάλλος, ἢ ἀνθρώπου τινὸς ἢ ἐπιτηδεύματος ἑνὸς, δουλεύων, φαῦλος ᾖ καὶ σμικρολόγος κ. τ. λ. Wer einen Sinn festhalten will, bedarf in der That dieser kleinen Verbesserung.

S. 433. Z. 23. nicht nur Abbilder der Tugend. Offenbar soll hier die bewuſste auf der Erkenntniſs ruhende Tugend von derjenigen, welche nur mit der richtigen Vorstellung zusammen ist, unterschieden werden, und es ist die Rede davon, wie der Liebende in dem Schönen mit der Erkentniſs das unwandelbare Princip der höheren Tugend erzeugt. — Kurz zuvor wird man in der Uebersezung die Worte ὃ δεῖ vermissen, die aber in der That zu mager da stehen oder überflüſsig. Und sollte man nicht lieber statt ἐκεῖνο ὃ δεῖ lesen ἐκεῖνο δή?

S. 436. Z. 2. v. u. jene Kühlschale. Die Uebersetzung bleibt bei dieser Bedeutung von ψυκτὴρ, und glaubt den Glossatoren nicht, welche nur aus unserer Stelle dieses Wort auch zum Namen eines übli-

chen Trinkgeschirres machen wollen. Vielmehr ist es so dem Alkibiades und dem Zusammenhange weit angemessener.

S. 441. Z. 11. Denn seht nur. Ohne Ursach wol hat in diesem Saze Stephanus das οὐ aller Ausgaben übereinstimmend vor σηλεινῶδες in ὃν verwandelt. Wenn er nur mit uns interpungiren wollte Ὁρᾶτε γὰρ, ὅτι - - - ἐκπέπληκται, καὶ αὖ - - - αὐτοῦ, τοῦτο οὐ σηλεινῶδες; σφόδρα γε. — Vielleicht könnte auch jemand die Worte ὡς τὸ σχῆμα αὐτοῦ nur zu dem vorigen καὶ οὐδὲν οἶδεν ziehn, „wie er sich immer anstellt," wiewol dies freilich eine Anticipation wäre.

S. 442. Z. 10. v. u. sondern endlich zu erfahren. In der Ueberzeugung, daſs hier weder Alkibiades sich an die Zuschauer wendet, noch der Text an die Kritiker um eine Verbesserung, habe ich das Komma hinter ἐγκεχειρήκειν hergestellt. An dem ἔδοξε ἴσεον sich nicht zu stoſsen mag die Uebersezung lehren.

S. 448. Z. 15. nach deinem Ausdrukk. Alkibiades hat hier nemlich aus den Wolken v. 361 im Sinn ὅτι βρενθύει τ' ἐν ταῖσιν ὁδοῖς καὶ τὠ 'φθαλμὼ παραβάλλει.

S. 449. Z. 7. v. u. und dem Euthydemos. Dieser Euthydemos kommt auch *Xen. Mem. I*, 2 und *IV*, 2 vor, ist aber, wie jeder leicht sieht, sehr zu unterscheiden von dem gleichnamigen Sophisten, der ebend. *III*, 1 erwähnt wird und in dem Platonischen Dialog Euthydemos eine Rolle spielt.

SBB013401556040

19. Kratylus. p. 23... 455.
20. Sophista.,, ,,143...482.
21. Staatsmann. 256... 500.
22. Symposion,,. 371... 512.

ren, noch leichter erklärt er sich aus einer zwiefachen Leseart αὐτὸ und αὐτά.

S. 305. Z. 36. und auch gröſseres. Nach dem εἶναι muſs man wol καὶ einschieben. Denn dies ist die gewöhnliche Form dieses Ausdrukks bei Platon ὁμοίως ἐςὶ τοῦτο καὶ τοῦτο.

S. 308. Z. 2. von den leicht zu erkennenden. Mit Dank ist hier Heusdens Verbesserung ῥαδίοις statt ῥαδίως benuzt.

S. 308. Z. 29. die wir übel aufnahmen. Mit Heindorf verpflanze ich gern das ἦν von δυσχερείας hinter ὑφαντικήν; denn nur sehr uneigentlich könnte gesagt werden δυσχερείαν δυσχερῶς ἀποδέξασθαι.

S. 309. Z. 9. in welchem. Die Uebersezung liest nemlich hier etwas kühn aber nothgedrungen ᾧ τότε ἔφαμεν δεῖν μετρεῖσθαι πρὸς τὸ πρέπον. Denn weder will das ὃ zu dem μεμνῆσθαι, noch will das μεμνῆσθαι in den ganzen Zusammenhang passen, noch wäre das πρὸς τὸ πρέπον, welches dann Erklärung von μέρος sein müſste, ohne Artikel, noch überhaupt so kurz weg zu dulden.

S. 309. Z. 13. Aber doch auch. Ungenau genug drükte sich hier doch Platon wirklich aus; denn auch das folgende ist ja nach dem πρέπον gemessen, indem was der bloſsen ἡδονὴ eingeräumt werden darf auch sein natürliches Maaſs hat. Wenn aber nach πάντα etwa ausgefallen wäre κατὰ ταυτὰ, so bliebe wenig einzuwenden.

S. 310. Z. 12. von vielen Künsten. Die harte Auslassung von τεχνῶν kann das Deutsche nicht nachahmen, ungewiſs überdies, ob sie auch in der Urschrift von dem Schriftsteller herrühre. — Etwas weiter unten lese man mit Cornar αὐτῷ statt αὐτό.

S. 311. Z. 11. Denn von welchem Dinge. ὅ, τι γὰρ οὖν muſs man wol lesen. Stephanus war mit seiner Verbesserung auf ganz falschem Wege.

Plato,

Platons Werke

Bd.: 2,2

1807

Bamberg, Staatsbibliothek -- AGB B 245(4
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11416775-7